JEAN GRONDIN

# INTRODUCCIÓN A LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

Prólogo de Hans-Georg Gadamer

Herder

JEAN GRONDIN

# INTRODUCCIÓN A LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

Traducción:
ANGELA ACKERMANN PILÁRI

Herder

Versión castellana de ANGELA ACKERMANN PILÁRI de la obra de
JEAN GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*,
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991

*Diseño de la cubierta:* CLAUDIO BADO y MÓNICA BAZÁN

© *1991, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt*

© *1999, Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona*

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso
de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: TESYS
Depósito legal: B - 41.939- 1999
*Printed in Spain*

ISBN: 84-254-2100-4 **Herder** Código catálogo: FIL2100

Provenza, 388. 08025 Barcelona - Teléfono 93 476 26 26 - Fax 93 207 34 48
E-mail: editorialherder@herder-sa.com - http: // www.herder-sa.com

*para Paul-Matthieu*
*y Emmanuel*

# ÍNDICE

# PRÓLOGO DE HANS-GEORG GADAMER*

La universalidad de la hermenéutica es un tema que no define tanto una posición determinada, sino más bien requiere una determinada diferenciación. Como título de una disciplina la hermenéutica tiene una larga historia de la que todavía hoy se puede aprender mucho. Pero el calificativo «universalidad» implica al mismo tiempo un desafío, aunque éste señala menos una posición que una tarea filosófica. Por esta razón me resulta en grado extremo oportuno tener la posibilidad de presentar al lector francés el texto de Jean Grondin, que ya me era familiar en su versión alemana. Al comienzo de la larga historia del concepto de hermenéutica se sitúa el tratado aristotélico de este mismo nombre, que se ocupa, en el fondo, de la lógica de la oración. Incluso este planteamiento más restringido –del que resulta la exclusión de muchas otras formas del discurso– está relacionado con todas las pretensiones de universalidad que acompañan desde antiguo la universalidad de la lógica. La manera en que la Edad Moderna usa el término hermenéutica se refiere por lo general a disciplinas especiales. Así, encontramos una hermenéutica jurídica y una teológica y, a fin de cuentas, la antigua palabra «hermenéutica» tiene la connotación del sentido universal de traducción.

Pero una auténtica universalidad sólo pudo asociarse con este concepto cuando la era metafísica se acercó a su fin y su pretensión de monopolio frente a las ciencias modernas quedó restringido.

Sin embargo, el hecho de que sólo en la época del romanticismo el tema de la hermenéutica haya comenzado a extenderse –y especialmente a la teoría de las ciencias del espíritu en su conjunto– tiene razones aún más profundas. No sólo se expandió a la jurisprudencia y la teología, sino también a la filología y disciplinas anexas a ella.

Fue sobre todo Wilhelm Dilthey quien dio un paso importante en esta dirección con su psicología descriptiva. Pero sólo cuando Dilthey y

* Gadamer escribió este prólogo para la versión francesa de esta obra, publicada bajo el titulo *L'universalité de l'herméneutique* por Presses Universitaires de France, Paris 1993, y también fue incluida en la versión inglesa, publicada bajo el título *Introduction to Philosophical Hermeneutics* por Yale University Press, 1995. Agradecemos el permiso de incluirla también en esta versión castellana.

su escuela llegaron a tener una mayor influencia sobre el movimiento fenomenológico –sobre Husserl todavía a modo de una polémica, sobre Heidegger en forma de una fecunda transformación asimiladora–, el entender ya no quedó meramente situado al lado del comprender y del aclarar* y, en general, no quedó limitado a su uso por las ciencias. Al contrario, el entender constituye la estructura fundamental de la existencia humana, por lo que viene a situarse en el centro de la filosofía.

De este modo pierden su primacía la subjetividad y la autoconciencia, que en Husserl todavía encuentran su expresión en el ego trascendental. En su lugar se sitúa el otro, que ya no es objeto para el sujeto, sino que éste se halla en una relación de intercambio lingüístico y vivencial con el otro. Por eso, el entender no es un método, sino una forma de convivencia entre aquellos que se entienden. Así se abre una dimensión al lado de la cual ciertos otros ámbitos especiales de posibles conocimientos no juegan un papel paralelo o equivalente, sino que esta dimensión constituye la práctica de la vida misma. Esto no excluye en absoluto que precisamente los métodos de la ciencia vayan también por su propio camino, que consiste en la objetivación de los asuntos de su investigación. Pero justamente aquí se encuentran también los peligros de una limitación teórica de la ciencia, que consiste en esquivar ciertas experiencias relacionadas con el otro ser humano, otras palabras, otros textos y su pretensión de validez debido a la autosatisfacción metodológica. Piénsese sólo en los pocos pasos que se avanzaron, por ejemplo, en el esclarecimiento de la gramática estructuralista del mito, en el que se invirtieron enormes energías de investigación, y ciertamente no con la finalidad y el resultado de que ahora el mito comience a hablar mejor. Algo parecido se podría decir de la se-

* Como se puede constatar aquí en sus propias palabras, Gadamer hace una distinción explícita entre *verstehen,* «entender», y *begreifen*, «comprender». Como se verá en la parte dedicada a su hermenéutica, el «comprender» tiene la connotación de un saber que se apropia de su objeto, mientras que el entender tiene un carácter más participativo que dominante. Hay que advertir también –como quedará patente en el texto– que Heidegger usa el término «entender» en un matiz diferente al de Gadamer, pero también diferenciado del «comprender». Traduciremos el término *verstehen* –sobre todo en los capítulos dedicados a Heidegger y Gadamer– en lo posible por «entender» salvo casos excepcionales en los que la forma sustantivada («el entender») resultaría demasiado forzada o poco clara en el contexto, donde se usara el término «la comprensión». Una pequeña exploración etimológica de la raíz latina *intendo* de «entender» podría mostrar la fecundidad y pertinencia del término castellano en el sentido hermenéutico de Gadamer [N.d.T].

mántica, que toma como objeto el mundo de los signos o de la textualidad, a los que el conocimiento científico ha conseguido acercarse de manera nueva e interesante. Mas, la hermenéutica no pretende la objetivación, sino el escucharse mutuamente, y también, por ejemplo, el escuchar a alguien que sabe narrar. Es ahí donde comienza lo imponderable al que nos referimos cuando los seres humanos se entienden. El mérito especial de Grondin consiste en haber elaborado este diálogo «interior» como el fundamento propiamente dicho de la hermenéutica, para el que yo mismo, en ***Verdad y método***, pude apoyarme sobre todo en Agustín de Tarso, pero que tiene un papel importante también en otros contextos, por ejemplo, en la concepción teológica de proceso.

*Heidelberg, 23/3/91*
Estimado Señor Grondin,

Hoy llegó su *Introducción a la hermenéutica*. Ya la introducción de la obra me mostró que puedo estar muy contento de este libro. La exposición escueta y clara eliminará muchos malos entendidos, y para todos los lectores será muy útil e instructivo. En lengua alemana no existía hasta ahora nada comparable.

Por cierto que ya se está imprimiendo un nuevo ensayo mío sobre Dilthey y su escuela,* muy parecido a cómo Ud. también ve este asunto. Nisch representa el puente a la fenomenología, a Heidegger y al giro hermenéutico en la fenomenología.

Espero con ilusión nuestro encuentro en Heidelberg
suyo,

HG GADAMER

P.D. Un día más de lectura me hace felicitarle de nuevo por su excelente trabajo. Desearía que publicara el libro también en francés: ¡a ellos les hace mucha falta!

* Se refiere al ensayo «Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule» (1991), en: *Gesammelte Werke* (en adelante GW) *(Obras recogidas)* X , Tubinga 1995, pp. 185-204 [N.d.T.].

# PREFACIO

A más tardar en el momento de escribir un prefacio el autor puede hablar de sí mismo o de su relación con lo escrito. Como está situado ya a cierta distancia del texto mismo, puede precisar mejor el estímulo puramente casual que lo originó.

A finales del otoño de 1988, cuando estaba trabajando en esta *Introducción*, me vi en ciertas dificultades ante la conceptualización de la pretensión universalista de la hermenéutica. Me parecía que se habían entendido y criticado tantas cosas diversas bajo este concepto que comencé a perder la orientación. Ateniéndome a la afirmación de Wittgenstein según la cual «un problema filosófico tiene la forma: 'no me oriento'», me consolé en un principio con la idea de que mi situación era en cierto modo filosófica. Algún tiempo después me reuní con Hans-Georg Gadamer en un restaurante de Heidelberg para discutir con él, entre otras cosas, este asunto. De manera muy esquemática y torpe le pregunté en qué consistía en realidad exactamente el aspecto universal de la hermenéutica. Como consecuencia de todo lo que había leído, en aquel momento estaba preparado para escuchar una respuesta larga y algo vaga. Pero, después de reflexionar sobre la cuestión, él dijo escuetamente y sin rodeos: «En el *verbum interius*».

Me froté los ojos. Pero esto no estaba en ninguna parte de *Verdad y método* y mucho menos todavía en la bibliografía secundaria. ¿Ahí se encontraría la pretensión universalista de la hermenéutica? ¿en esa «palabra interior» de la que había tratado Agustín y a la que Gadamer había dedicado un capítulo poco atendido de su obra principal? Un tanto perplejo seguí preguntando qué quería decir eso. «La universalidad –continuó– se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo. No se puede expresar todo lo que hay en el alma, el λόγος ἐνδιάθετος. Es algo que adopto de Agustín, de su *De Trinitate*. Esta experiencia es universal: el *actus signatus* nunca se recubre con el *actus exercitus*.»

Mi perplejidad se debía en primer lugar a la contradicción en que eso parecía estar con un tenor fundamental de la filosofía de Gadamer, porque generalmente se supone que el principio de universalidad de ésta se encuentre en el lenguaje y en la posibilidad de expresar todo con el len-

guaje real. Según este principio, el lenguaje podría superar todas las objeciones contra su universalidad, porque todas ellas deben formularse sirviéndose del lenguaje. Para Gadamer todo debe ser lenguaje: «El ser que se pueda comprender, es lenguaje» es la afirmación más citada para señalar esta universalidad.

¿Qué tenía que ver eso con el señalamiento del *verbum interius*? ¿Se trataba de una tardía interpretación de sí mismo, de una autocorrección, o sólo de una respuesta circunstancial dada por las buenas, a la que no había que atribuir una significación de mayor importancia? Durante algunos meses seguí un poco en la incertidumbre a ese respecto hasta que releí el libro *Verdad y método* junto con su versión originaria que se conserva en la biblioteca de la Universidad de Heidelberg. Entonces caí en la cuenta de que, efectivamente, sólo se puede verificar adecuadamente la pretensión de universalidad de la hermenéutica a partir de la doctrina del *verbum interius*, o sea, de aquella concepción procedente de Agustín y pasada por la lectura de Heidegger de que la enunciación hablada siempre se queda atrás con respecto del contenido de la enunciación, esto es, de la palabra interior, y que sólo se puede comprender algo hablado si se reconstruye y verifica el hablar interior que está al acecho detrás de lo dicho. Decir que al lado del lenguaje existiría el mundo de trasfondo o interior del *verbum interius* suena anticuado y muy metafísico. Pero, como veremos, sólo esta concepción es capaz de romper con la prioridad metafísica y lógica de esta afirmación. Según la lógica clásica, de la que se nutre la metafísica de la substancia, todo está en la enunciación proposicional. Lo enunciado es autosuficiente y hay que probar si es internamente concluyente.

Para la hermenéutica, en cambio, el enunciado es algo secundario, un derivado, para decirlo en el lenguaje un poco exagerado de *El ser y el tiempo*. El aferrarse al enunciado y a su disponibilidad esconde la lucha por el habla y ésta constituye el *verbum interius*, la palabra hermenéutica. Pero, para dejarlo claro de una vez por todas, por palabra interior no hay que entender un mundo trasero privado o psicológico, que ya estaría determinado antes de la expresión verbal. Al contrario, se trata de aquello que aspira a exteriorizarse en el lenguaje expresado. El lenguaje expresado es el lugar de una lucha que se puede escuchar como tal. De modo que no hay un mundo «prelingüístico», sino sólo un mundo orientado hacia el lenguaje, que intenta dar la palabra a lo que se quiere expresar sin conseguirlo del todo. Esta dimensión hermenéutica del lenguaje es la única que tiene carácter universal.

La presente *Introducción* es el intento de exponer la hermenéutica filosófica desde este punto de vista. La referencia a la conversación con Gadamer no tiene la función arrogante de etiquetar nuestra interpretación como la interpretación más «auténtica» de Gadamer. Señalamientos de esta clase son muy problemáticos y por eso he dudado mucho tiempo de si convenía hacerlo en el presente contexto. Finalmente me animó el ejemplo de Walter Schulz a este respecto, quien mencionó sus conversaciones con Heidegger, porque contribuyeron de manera esencial a la perspectiva de su interpretación de Heidegger.[1] Tal vez me haya pasado lo mismo con Gadamer. Pero es evidente que debo perseguir por cuenta propia y bajo mi riesgo personal la perspectiva de la interpretación que me fue sugerida de esta manera. Mi propósito específico será, por tanto, ofrecer una introducción a la dimensión filosófica de la hermenéutica (por lo tanto, sin atender su aplicación en las diversas disciplinas, como la filología, la teología, la historia, y las ciencias sociales) con independencia de Gadamer, bajo mi propia responsabilidad y de acuerdo con el actual estado de la discusión filosófica. Intentaré reconstruir lo más fielmente posible la problemática histórica según el criterio del *verbum interius*, es decir, con ayuda de una serie de testimonios hoy en día poco leídos. Aun así, es nuestro propósito mostrar que el ángulo de vista de estos testimonios no es marginal, sino en realidad de importancia central.

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a la Fundación Alexander-von-Humboldt y al Conseil de recherches en sciences humaines du Canada que subvencionaron este trabajo. Encuentros con colegas también se convirtieron en estímulos decisivos para la presente investigación. Los agradezco de todo corazón a Ernst Behler, Otto Friedrich Bollnow, Luc Brisson, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer (quien permitió que hiciera mención de nuestra charla), Hans-Ulrich Lessing, Manfred Riedel, Frithjof Rodi, Josef Simon y Alberto Viciano. Aprovecho esta ocasión para completar este agradecimiento con la expresión de mi admiración por su trabajo filosófico que siento desde hace mucho tiempo. Por muy crítica y argumentativa que la filosofía pueda parecer, ni siquiera comenzaría sin el θαυμάζειν hacia aquello que la empuja a pensar.

[1] Véase W. Schulz, «Die Aufhebung der Metaphysik in Heideggers Denken», en: *Heideggers These vom Ende der Philosophie*, Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums, abril 1984, Bonn 1989, p. 33.

## INTRODUCCIÓN

Desde la primera aparición de la palabra «hermenéutica» en el siglo XVII, este término designa la ciencia o el arte de la interpretación. Hasta finales del SIGLO XIXhabía adoptado generalmente la forma de una doctrina que prometía indicar las reglas de la correcta interpretación. Su propósito era de índole preferentemente normativa e incluso técnica. Se limitaba a brindar instrucciones metodológicas a las ciencias específicamente interpretativas para prevenir la arbitrariedad en el campo exegético. Exteriormente llevaba una existencia en buena medida invisible como «disciplina auxiliar» dentro de aquellas ciencias establecidas que se ocupaban por definición de la interpretación de textos o signos. De este modo surgieron desde el Renacimiento una hermenéutica teológica (hermenéutica *sacra)*, una filosófica (hermenéutica *profana)* y una hermenéutica jurídica. Sin embargo, la idea de un arte de la interpretación se remonta a épocas anteriores, probablemente hasta la patrística o incluso hasta la filosofía estoica, que desarrolló una interpretación alegórica de los mitos, y hasta la tradición griega de los rapsodas. Siempre que se ofrecieron instrucciones medianamente metodológicas se puede hablar, en un sentido más o menos lato, de hermenéutica.

La hermenéutica *filosófica*, en cambio, surgió en fechas mucho más recientes. En un sentido más restringido y usual designa la posición filosófica de Hans-Georg Gadamer, y ocasionalmente también la de Paul Ricœur. Ciertamente existieron ya con anterioridad formas exigentes de la hermenéutica, pero raras veces se presentaron como concepciones filosóficas elaboradas. Aunque contribuyeron de manera decisiva al despliegue de una conciencia por el problema hermenéutico en la filosofía, ni Schleiermacher, Droyesen o Dilthey –los abuelos de la hermenéutica contemporánea– desarrollaron sus enfoques públicamente y primordialmente bajo el título de una filosofía hermenéutica. Aunque la empresa filosófica de Gadamer hubiese sido imposible sin Heidegger, el Heidegger tardío no pudo dejar de constatar: «La "filosofía hermenéutica" es asunto de Gadamer».[2] Además, desde Gadamer y a pesar de que su filosofía de-

[2] Carta de Heidegger a Otto Pöggeler del 5-1-1973, citada en: O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Friburgo-Munich 1983, p. 395.

sencadenó numerosas discusiones –especialmente con la crítica a la ideología de Habermas y con el desconstructivismo de Derrida–, no se han registrado enfoques nuevos de carácter realmente revolucionario.[3]

A pesar de que la forma gadameriana de la hermenéutica filosófica tiene el carácter de demarcar el horizonte de ésta, en el marco de la presente introducción parece aconsejable acotar la delimitación de esta disciplina dentro de un radio de alcance algo más amplio. Tan sólo su origen explícitamente heideggeriano es un indicio de que el intento de reflexión de Heidegger debe formar parte, sin duda, del entorno de la hermenéutica de orientación filosófica. Gadamer recibió del pensamiento de Heidegger unos impulsos que determinaron su camino, tanto desde el ámbito de su filosofía tardía del giro *(Kehre)*, como también desde las lecciones tempranas, hasta hace poco inéditas. En su muy importante ensayo sobre "La universalidad del problema hermenéutico" (1966) –que puso en marcha el debate con Habermas– Gadamer anotó que había dado el nombre de "hermenéutica" a su perspectiva «en conexión con una manera de decir desarrollada por Heidegger en su primera época».[4] Desde aquellas fechas hasta ahora se ha vuelto cuestionable si se puede se puede entender suficientemente la «hermenéutica» de Heidegger tan sólo a partir de *El ser y el tiempo*. Se ha sugerido no sin razón que la hermenéutica de Gadamer se inspiró en una medida mucho mayor en las lecciones tempranas de Heidegger que no en *El ser y el tiempo*, ya que Gadamer, según su propia afirmación, consideraba esta obra de 1927 como una «improvisación precipitada por motivos externos» o incluso ya como «decaimiento».[5] Sin caer en la exageración de una clasificación peyorativa de la obra filosófica principal de Heidegger, ello podría implicar que sólo ahora se puede emprender una valoración adecuada de la filosofía hermenéutica de Heidegger y de su continuación por parte de Gadamer.

Para ubicar esta nueva hermenéutica, hay que retomar, sin duda, su tradición más antigua (si se quiere: aún no filosófica), puesto que Gada-

[3] Véase C. von Bormann, «Hermeneutik», en: *Theologische Realenzyklopedie*, vol. XV, Berlín-Nueva York 1986, p. 130: «En la obra de Gadamer la hermenéutica encontró su última gran acuñación. Desde entonces no se desarrollaron otros enfoque nuevos; los intentos de Ricœur de una "filosofía hermenéutica" se remontan a formas más antiguas de la comprensión del sentido.»

[4] Véase H.-G. Gadamer, GW II, p. 219.

[5] Véase C. F. Gethmann, «Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom WS 1921/1922 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*», en: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), p. 29 ss.

mer se refiere constantemente a ella para distanciarse de sus principios y perfilar su propio enfoque. Esa hermenéutica, que puede jactarse de una rica tradición, debe dilucidarse en parte también desde sus propios orígenes. Por tanto, dentro del presente contexto, comentaremos los enfoques clásicos de Schleiermacher, Droysen y Dilthey, pero también la hermenéutica de la Ilustración, a menudo subestimada, así como las iniciales doctrinas de la interpretación dentro de la temprana teología protestante y los trabajos hermenéuticos pioneros de la patrística. De todos modos se procurará evitar aquí una descripción de la historia de la hermenéutica a modo de un proceso teleológico que habría surgido en la antigüedad para continuar a lo largo de la Reformación y del romanticismo hasta cumplirse finalmente en la hermenéutica filosófica. Así fue presentada, en efecto, la historia de la hermenéutica (en singular), comenzando por el ensayo pionero de Dilthey sobre «El surgimiento de la hermenéutica» *(Die Entstehung der Hermeneutik)* de 1900, luego de manera más radical por parte de Gadamer y las exposiciones generales posteriores que se apoyaron en él. Se procedió aproximadamente según el siguiente esquema: En la antigüedad y la patrística sólo se habrían conocido reglas hermenéuticas fragmentarias, hasta que la Reforma de Lutero provocó el desarrollo de una hermenéutica sistemática, que sin embargo sólo con Schleiermacher se habría convertido en universal en tanto arte general del entender; posteriormente, Dilthey habría ampliado esta hermenéutica a una metodología general de las ciencias del espíritu y, a continuación, Heidegger ubicaría el planteamiento hermenéutico en el suelo aún más fundamental de la facticidad humana; la hermenéutica universal derivada de ésta habría sido elaborada finalmente por Gadamer en forma de una teoría de la condición histórica y lingüística omnipresente en nuestra experiencia. A partir de esta hermenéutica, entendida como universal, se habrían producido continuaciones críticas ulteriores en la crítica a la ideología, la teología, la teoría literaria, la teoría de la ciencia y la filosofía práctica.

Esta historia universal de la hermenéutica, que se entendía a sí misma como cuasiteleológica, ha suscitado entretanto cierto escepticismo, sobre todo desde la perspectiva de la teoría literaria.[6] Se criticó la idea –iniciada

[6] Véase P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Francfort/M. 1975 y, más recientemente, J. Hörisch, *Die Wut des Verstehens*, Francfort/M. 1988 así como E. Behler, «Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Destruktion?», en: E. Behler, y J. Hörisch (comps.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn/ Munich/Viena/Zurich 1988, pp. 141-160.

por Dilthey y Gadamer y repetida por las presentaciones generales a modo de compendios– de una historia de *la* hermenéutica que se habría desarrollado «en varias etapas o fases teleológicas conectadas entre ellas».[7] Lo acertado de la autodefinición clásica de la hermenéutica es la idea de que la hermenéutica más antigua se parecía más bien a la doctrina de un arte técnico, que generalmente tenía un enfoque menos universal que el pretendido por la hermenéutica filosófica actual. El escepticismo frente a la historia de la hermenéutica es correcto en los aspectos de que ambos proyectos tienen poco en común y de que esta historia se desplegó de una manera todo menos teleológica.

Como cualquier otra historia, la historia actual de la hermenéutica es una historiografía retrospectiva, es decir una construcción. Como tal historia se realizó en buena medida sin conocerse a sí misma. Hasta el siglo XVII aún no tenía nombre. Lo que antiguamente se llamaba *ars interpretandi* lo retomaron y continuaron diversas ramas de la ciencia, como la crítica, la exégesis, o la filología. También en la Edad Moderna la hermenéutica no se desarrolló de manera rectilínea hacia una meta teleológica y filosófica. Habitualmente se atribuye a Lutero el mérito de la invención o reanimación de la hermenéutica. Este criterio del protestante Dilthey también es decisivo para Gadamer y para el investigador de Lutero, Gerhard Ebeling.[8] Aunque el principio de escritura de la *sola scriptura* tenía que originar casi necesariamente una hermenéutica elaborada, Lutero sólo se dedicó a trabajos y lecciones exegéticos sin contar con una *teoría* hermenéutica específica y no fue él quien la concibió, sino su colaborador Flacius Illyricus, seguramente el autor de la primera teoría hermenéutica de las Sagradas Escrituras de la Edad Moderna. Hasta finales del siglo XVIII fue considerada como una obra fundamental en el campo de la exégesis. Entretanto, a lo largo del siglo XVII, autores como J. Dannhauer, G. F. Meier y J. M. Chladenius elaboraron una hermenéutica entendida como arte general de la interpretación, es decir, en forma germinal como

[7] Véase E. Behler, op. cit., p. 145.

[8] Véase W. Dilthey, «Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik» (redactado en 1860), en sus *Gesammelte Schriften* (en adelante: GS), vol. XIV/primer medio vol., Gotinga 1966, pp. 595-787; G. Ebeling, «Hermeneutik», en: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. III, 1959, pp. 243-262.

una hermenéutica universal dentro del espíritu racionalista.[9] Estas doctrinas generales de la interpretación rompieron el marco de las hermenéuticas especializadas, o sea, de las doctrinas técnicas destinadas específicamente a las Sagradas Escrituras o a los autores de la antigüedad clásica. Por lo tanto es incorrecto atribuir a Schleiermacher la elaboración del primer arte de la interpretación que superaba las hermenéuticas especiales. Pero, a su vez, la ubicación de la teoría hermenéutica de Schleiermacher es todo menos unívoca. Esto se debe en primer lugar al hecho de que Schleiermacher, quien se entendió sobre todo como teólogo, nunca hizo imprimir personalmente su hermenéutica. Su único texto hermenéutico preparado para ser impreso, «Über das Konzept der Hermeneutik», que recogía sus discursos académicos de 1829, ofrece más que nada una discusión de los enfoques de Wolf y Ast, pero no una concepción hermenéutica de conjunto. Sólo en sus lecciones –publicadas por primera vez en 1838 por F. Lücke bajo el título de *Hermeneutik und Kritik*– discurrió sobre su hermenéutica, a la que pretendió incorporar en el horizonte de una dialéctica. Mas, en un principio, los esbozos fragmentarios de Schleiermacher no encontraron mucha resonancia fuera del estrecho marco de la hermenéutica teológico-filológica.[10] Uno de los oyentes de las lecciones de Schleiermacher más influenciados por la hermenéutica de éste fue August Boekh. La tomó como base de sus propias lecciones a partir de 1816 (es decir antes de su publicación por Lücke), dedicadas a la «Enciclopedia y doctrina metodológica de las ciencias filológicas», a las que no publicó personalmente, casi siguiendo el ejemplo de Schleiermacher. Sólo llegaron a editarse en 1877, gracias a la iniciativa de Bratuschek, un discípulo de Boeckh.[11] Basándose en la hermenéutica de la comprensión de Schleiermacher, Boekh se propuso ofrecer una metodología de las ciencias filológicas. De esta manera relacionó la hermenéutica con la necesidad de una metodología de las ciencias no exactas, un propósito que había estado

[9] Véase H.-E. Hasso Jaeger, «Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik», en *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), pp. 35-84, y también la introdución esclarecedora de L. Geldsetzer en su edición de J. M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften,* Leipzig 1742, Düsseldorf 1969; y además G. F. Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst,* Halle 1757, Düsseldorf 1965.

[10] Véase, por ejemplo, F. Blass, «Hermeneutik und Kritik», en *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft in systematischer Darstellung*, Munich 1892, p. 148 ss.

[11] Existe una reimpresión de la segunda edición de 1886: Darmstadt 1966.

bien lejos a Schleiermacher y que sólo fue continuado por autores como Droysen y Dilthey. Droysen también hizo esfuerzos para elaborar una metodología de la Historia, a la que también expuso sólo en sus lecciones sin publicarla en su totalidad. En 1868 hizo imprimir un *Grundriß der Historik (Plan general de la Historia)* que, por cierto, llegó a tener una gran influencia. Pero sólo en 1936 se publicaron sus Lecciones sobre Historia, por obra de Rudolf Hübner. Ahora bien, ni su *Plan general* ni sus *Lecciones sobre Historia* mencionan una sola vez el nombre de Schleiermacher o el título de hermenéutica.

La importancia de Schleiermacher para la hermenéutica y su historia, que sólo ahora se vuelve «visible», fue destacada sobre todo por Wilhelm Dilthey. Como discípulo de Boekh, llegó a interesarse muy pronto por Schleiermacher. En 1860, a los 27 años, fue galardonado con un premio de la Fundación Schleiermacher por su trabajo sobre «Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik» (El sistema hermenéutico de Schleiermacher en confrontación con la hermenéutica protestante anterior), probablemente la historia de mayor peso y, en el fondo, la primera historia de la hermenéutica, aunque Dilthey no la publicó. De todos modos, su dedicación a Schleiermacher se intensificó. En 1864 redactó una disertación en latín sobre la ética de Schleiermacher, bajo la tutela de Trendlenburg; en 1867 siguió el primer volumen de su biografía de Schleiermacher. En cambio, nunca publicó el segundo volumen, en el que se propuso exponer el sistema de Schleiermacher incluyendo su hermenéutica como filosofía y teología, y para el que probablemente habría pensado aprovechar el material del ensayo premiado en 1860. Los textos destinados a este volumen los publicó M. Redeker en 1966 a partir del legado.

En los años que siguieron, Dilthey se dedicó al proyecto de su vida, una metodología de las ciencias del espíritu[12] que debía llevar el título

[12] Desde la publicación en 1956 de la ya clásica traducción de la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Julián Marías (Revista de Occidente, Madrid), el término «ciencias del espíritu» como traducción de *Geisteswissenschaften* es bien conocido en el ámbito de haba castellana. Lo cierto es que no deja de ser un mimetismo, cuestionado ya por Ortega y Gasset en su Prólogo a la traducción mencionada: (...) Todo este conjunto de labor teórica se ha llamado en Alemania "ciencias del espíritu" o "ciencias culturales", y en Francia, "ciencias morales y políticas".Estas denominaciones son de las más desdichadas entre los nombres de las disciplinas científicas, que, por caso curioso, nunca han tenido buena suerte al ser nombradas. Yo he propuesto que se llamen sencillamente "humanidades". Basta para ello am-

exigente de «Crítica de la razón histórica». Pero también de esta obra sólo apareció la primera parte, preponderantemente histórica, en 1883, bajo el título *Einleitung in die Geisteswissenschaften (Introducción a las ciencias del espíritu)*. Asombrosamente, en esta obra la hermenéutica y Schleiermacher no se mencionan. Es dudoso si Dilthey tenía previsto hablar de ambos en el segundo volumen, eventualmente como apoyo para la «fundamentación» de las ciencias del espíritu. Al parecer, veía en aquel momento más bien la psicología descriptiva como base de las ciencias históricas del ser humano. Aunque para la investigación en torno a Dilthey es un punto que suscita polémicas, parece que durante toda su vida defendió la posición básica de la psicología. Sin duda se pueden localizar en Dilthey en todas partes importantes concepciones que se pueden llamar «hermenéuticas», por ejemplo, en el tratado de 1895, «Über erklärende und beschreibende Psychologie» (Sobre psicología explicativa y descriptiva), pero sólo en 1900, en el breve estudio sobre su génesis, la hermenéutica vuelve a aparecer bajo su nombre propio en primer plano.

Con este estudio se genera también la historia de la hermenéutica. Para explicar su génesis, Dilthey retoma en 1900, incluso en buena medida literalmente, su trabajo más largo de 1860, como si en los cuarenta años de ínterin no hubiese ocurrido nada. Allí se formula por primera vez la idea de que la hermenéutica debe dotarse de reglas generales de interpretación, que podrían estar en la base de todas las ciencias del espíritu, ya que todas ellas se apoyan en un conocimiento interpretativo. De esta manera, la hermenéutica podría ocupar algo así como una función fundante –Dilthey sólo la insinúa– para las ciencias de la comprensión, a modo de garantía de su pretensión de validez general. Sin embargo, también aquí hay que señalar que estas intuiciones se encuentran sobre todo en anotaciones manuscritas en el ensayo sobre hermenéutica de 1900, que quedaron inéditas hasta la publicación del volumen 5 de las *Gesammelte Schriften* en 1924. La idea, que se ha vuelto habitual, de que la hermenéutica

---

pliar el significado que la palabra tuvo en los estudios medievales y renacentistas y advertir que esta ampliación no hace sino instalar el término en el más propio y natural sentido de su acepción vulgar» (p. 18). Esta consideración de Ortega y Gasset coincide felizmente con la reivindicación gadameriana de las antiguas *humanidades* (véase VI, 1.) y en rigor se debería traducir *Geisteswissenschaften* en el presente texto sólo selectivamente por «ciencias del espíritu», concretamente con referencia a Dilthey. Sin embargo, por la relativa familiaridad del término, hemos optado por mantener este algo incómodo término a lo largo de la traducción siempre que el autor usa la expresión *Geisteswissenschaften* [n. d. T.].

diltheyana proporcionaría algo así como la base metodológica de las ciencias del espíritu es, como veremos, menos diltheyana de lo que se supone generalmente y, por tanto, requiere una revisión.

Quien dio tanta relevancia al peso de este gran proyecto hermenéutico fue en primer lugar su discípulo y yerno Georg Misch. En el prefacio del volumen 5 de los escritos, editado por él, ofrece un esbozo de la línea de desarrollo aparentemente coherente del pensamiento de Dilthey. Una línea que partiría del temprano proyecto de una fundamentación positivista y psicológica de las ciencias del espíritu y que desembocaría en la elaboración incompleta de una filosofía general de la vida histórica, en la que la hermenéutica jugaría un papel decisivo o que incluso tenía que llamarse Hermenéutica. Misch prestó una gran ayuda en poner de relieve de un concepto claro de lo que pretendía el Dilthey tardío. Así, «hermenéutica» se convirtió en palabra de moda para una generación filosófica que comenzó a distanciarse de los atolladeros teórico-cognitivos del neokantismo predominante y que estaba dispuesta a aceptar de buen grado a Dilthey como precursor de una filosofía no positivista y abierta a la facticidad histórica de la vida. Lo que esta tendencia se ocultaba era el punto de partida sin duda positivista de Dilthey y la posición secundaria que la hermenéutica ocupaba de hecho en sus textos. Los principios de una teoría sistémica, que habían interesado a Dilthey,[13] quedaron eclipsados por el deseo de dar prioridad a la hermenéutica, debido al estímulo que ejercía la perspectiva filosófica vitalista de Misch. Su influencia fue tan grande que llegó a desterrar finalmente la tendencia misma que había animado las ambiciones metodológicas de Dilthey. La meritoria monografía de O. F. Bollow, de 1936, consolidó y mantuvo durante muchos años la imagen coherente de un movimiento intelectual que se había anticipado al espíritu de su tiempo y distanciado de una psicología aún determinada por la teoría del conocimiento, para inaugurar finalmente la perspectiva de una fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu.[14]

En su propia emancipación del neokantismo, el joven Heidegger, y seguramente también el joven Gadamer, encontraron en Dilthey inmediatamente un garante de su búsqueda de una definición nueva, más existencial o hermenéutica de la filosofía. Heidegger desarrolló las intuiciones revolucionarias de Dilthey bajo el título de una hermenéutica de la

[13] Véase F. Rodi, «Diltheys Kritik der historischen Vernunft – Programm oder System», en: *Dilthey-Jahrbuch* 3 (1985), pp. 140-165.

[14] O. F. Bollow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Schaffhausen [4] 1980.

facticidad. Sin embargo, por las razones que fuesen,[15] Heidegger renunció a la publicación de sus tentativas hermenéuticas, que en aquel entonces habían fascinado tanto a su auditorio. De todos modos, en *El ser y el tiempo*, su concepción encontró su primera expresión pública, que tuvo una amplísima resonancia. Su visión de la circularidad y preestructura ontológicas de la comprensión caracterizaron su enfoque como nuevo comienzo hermenéutico. Puesto que en *El ser y el tiempo* las indicaciones sobre este tema eran muy escuetas, resultó no obstante difícil obtener una idea correcta de lo que Heidegger quería que se entendiera por hermenéutica del ser-ahí[16]. En efecto, la definición sistemática y de la ubicación de la hermenéutica en tanto indicación de un programa filosófico se materializó en media página escasa en *El ser y el tiempo,*[17] concretamente al final del por lo demás elocuente párrafo 7 sobre la fenomenología. En ese pasaje sólo se aprende que «hermenéutica» se deriva de ἑρμηνεύειν, y que, correspondientemente, Heidegger toma la noción «en el sentido originario de la palabra, según el cual significa la tarea de interpretar». Después de haber declarado otros significados de «hermenéutica» como secundarios, Heidegger añade todavía que hermenéutica tendría para él el significado *primario* de una «analítica de la existenciariedad de la existencia», aunque sin ofrecer una aclaración más precisa de la relación entre analítica y hermenéutica. De este modo, con el paso del tiempo la analítica de la existencia, la hermenéutica de la facticidad y la ontología del ser-ahí podían funcio-

[15] Th. Kiesiel, «Why the First Draft of Being and Time was Never Published», en: *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 20 (1989), pp. 3-22, señaló las circunstancias posiblemente sólo contingentes del retraso de la publicación de la obra magna de Heidegger, destinada originalmente para la revista *Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, y que fue rechazada por los manierismos de su dicción.

[16] La traducción del *Dasein* de Heidegger por «ser-ahí» es la más usada desde la traducción de José Gaos de *El ser y el tiempo* de 1944 e incluso antes. Mantendremos para comodidad del lector "ser-ahí", aunque la algo áspera propuesta de "exsistencia" permitiría tener más presente que la "existencia" en castellano se deriva del ex-sistere latín, del que el Da (ahí)-sein (ser) no es más que una traducción mimética. Concretamente se trata de una sustitución de la "existencia" neolatina, que fue introducida en el alemán literal a finales del siglo XVII. Insistimos en ello para subrayar que los recursos propios del castellano no son inferiores a los del alemán siempre que se interrogue, como lo hizo Heidegger, el trasfondo del significado de las palabras [n. d. T].

[17] M. Heidegger, *El ser y el tiempo* (en adelante ST), México 1944, p. 48 [Versión alemana Tubinga [14]1977, pp. 37-38.]

nar como sinónimos vagos de lo que ofrecía *El ser y el tiempo*. Si la hermenéutica tenía que poseer un sentido específico y en qué medida se pretendía que se integre, por ejemplo, en la tradición de la hermenéutica, que entonces era poco conocida fuera del círculo de Dilthey, eran cuestiones que no se podían averiguar inmediatamente.

El carácter puramente «hermenéutico» de la tentativa de reflexión de Heidegger quedó en buena medida poco esclarecido. La pretensión hermenéutica, así parecía desde las lecciones, retrocedía un tanto frente a la pretensión ontológica y casi de filosofía trascendental del conjunto. Tal vez así lo haya sentido Gadamer cuando consideró *El ser y el tiempo,* como ya mencionado, como «una publicación muy rápidamente confeccionada (...) en la que Heidegger se había adaptado, una vez más y contra sus intenciones más profundas, a la concepción trascendental husserliana del yo».[18] Pese a todo el respeto por la alta calidad del trabajo intelectual de 1927, expresado en otras partes, en esta opinión se manifiesta cierta decepción, como si Heidegger hubiese traicionado sus ideas genuinas y más originarias. Como es sabido, también otros oyentes lo percibieron de esta manera, como, por ejemplo, O. Becker, K. Löwith y posteriormente O. Pöggeler.[19] En qué medida Heidegger tapó o dejó atrás los rasgos de su hermenéutica temprana de la facticidad sólo se podrá averiguar después de la publicación completa de las lecciones tempranas y de los manuscritos aún inéditos.

Para nosotros sólo puede ser cierto que una reconstrucción de la hermenéutica heideggeriana debe arrancar desde el programa temprano de una hermenéutica de la facticidad, ya que Gadamer emplea la palabra «hermenéutico» apoyándose en la ***manera de hablar*** usada allí y vincula su propia hermenéutica de *Verdad y método* mucho más a la hermenéutica de la facticidad que a *El ser y el tiempo*.[20] En su época tardía, cuando Heidegger prácticamente dejó de usar el término hermenéutica, el distanciamiento del programa de una hermenéutica, entendida como filosofía, se produjo de otra manera. En su pensamiento posterior, dedicado a la historia del ser, abundan las concepciones hermenéuticas, por ejemplo, en

[18] H.-G. Gadamer, «Erinnerungen an Heideggers Anfänge», en: *Gesammelte Werke,* vol..., Tubinga 19.. [Trad. castellana: «Recuerdos de los comienzos de Heidegger», en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona (en preparación).]
[19] Véase C. F. Gethmann, *op. cit.,* p. 28 ss.
[20] Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método* (en adelante VM), Sigueme, Salamanca 1994-1995 [Versión alemana en: G.W. I, 1986, p. 259] y C. F. Gethmann, *op. cit.*

torno a la dependencia metafísica de la filosofía hasta el presente y de la historia en general, pero él se negaba a que se las llamara «hermenéuticas». No obstante, Gadamer reconoció atrevida y correctamente que este pensamiento de la vuelta *(Kehre)* no era otra cosa que un retorno a las tempranas ideas hermenéuticas de su maestro.[21]

Desde el punto de vista histórico, fue el mérito de Gadamer haber relacionado los aspectos hermenéuticos de la vuelta, de los que parte *Verdad y método*, con el planteamiento hermenéutico del primer Heidegger.[22] De este modo, según la fórmula clásica, pensó con Heidegger contra Heidegger, es decir, contra la aparente despedida del pensamiento hermenéutico, pero a favor de una realización consecuente del programa no elaborado de una hermenéutica de nuestra facticidad histórica. El logro de Gadamer consistió en que sacara consecuencias de la concepción de la historia del ser para la comprensión de sí mismas tanto de la conciencia históricamente ubicada como de las ciencias del espíritu que le dieron expresión. El objeto de la presente Introducción es mostrar el despliegue y las perspectivas de la hermenéutica tal como la entendió Heidegger y la tradición más antigua.

Siempre resulta difícil orientarse en el campo confuso del filosofar actual. Pero precisamente por esta razón hay que intentarlo siempre de nuevo. Hace más de veinte años, K.-O. Apel partía de la idea de que había tres líneas fundamentales de la filosofía: el marxismo, la filosofía analítica y el pensamiento fenomenológico-existencialista-hermenéutico.[23] Entre estas tres «escuelas» el marxismo filosófico seguramente ha perdido buena parte de su actualidad. La herencia de la teoría crítica de la sociedad, que constituye la continuación del pensamiento de Marx y Lukács, ya no se defiende apenas como marxismo o marxismo histórico. Siendo en los años sesenta –cuando Apel propuso esa tripartición– todavía un

[21] En este sentido, Gadamer habla de la «vuelta de la vuelta» (GW III, 423 y o. l.)

[22] Véase H.-G. Gadamer, VM (GW II, p. 446 ss.); *Kleine Schriften* IV, Tubinga 1977, p. 259; «Das Erbe Hegels», en GW IV, p. 467; Einführung zu Seminar: *Philosophische Hermeneutik*, H.-G. Gadamer y G. Boehm (comps.), Francfort/M. 1976, pp. 39-40. Véase también nuestra monografía *Hermeneutische Wahrheit?* Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers, Königstein 1982, p. 83 ss.

[23] K.-O. Apel, Einführung zu C. S. Peirce, en: *Schriften zur Entstehung des Pragmatismus*, vol. I, Francfort/M. 1967, p. 13. R. Bubner todavía sigue esta tripartición en: *Modern German Philosophy*, Cambridge 1981. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort/M. 1988, p. 12, al lado de estas tres tendencias, define el estructuralismo como cuarta figura del espíritu del siglo XX.

punto de referencia ineludible, en las tradiciones alemanas y francesas dominantes de la filosofía continental, el remitirse a Marx se ha convertido en sospechoso por razones históricos contemporáneos que no han de ocuparnos aquí. Habermas, por ejemplo, quien se interesó aún en los años setenta por una reconstrucción del materialismo histórico, prefiere en la actualidad elaborar su teoría pretendidamente crítica, al margen de sus aspectos sociológicos, con argumentos de la hermenéutica y de la pragmática lingüística analítica. También K.-O. Apel expone actualmente su teoría normativa bajo los rótulos de una hermenéutica trascendental o de una pragmática trascendental.

En realidad sólo quedan la tradición analítica y la fenomenologica-existencialista-hermenéutica. Hay que entender el carácter triádico de esta última en el sentido de una evolución histórica. Si la filosofía continental se reconoció inicialmente en la fenomenología en sentido amplio (Husserl, Scheler, Lipps, Heidegger y, desde el punto de vista del contenido, N. Hartmann), en la inmediata posguerra fue defendida más bien bajo el título del existencialismo (Jaspers, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre), que se presentó en cada caso como una concreción del punto de vista hermenéutico. Al llegar a ser considerado, entretanto, puramente como una moda, el existencialismo ha cedido su lugar a la filosofía hermenéutica (nuevamente Heidegger, Gadamer y, en sentido lato, la hermenéutica trascendental presente en Habermas y Apel, así como en el posmodernismo). Bajo el término hermenéutica se resumen diversos enfoques, como la filosofía de Gadamer mismo, la rehabilitación de la filosofía práctica, emprendida bajo su influencia (H. Arendt, J. Ritter, M. Riedel, R. Bubner y otros)[24] y que a menudo llamó la atención bajo la denominación de "neoaristotelismo",[25] la corriente historizante y relativizadora dentro de la teoría de la ciencia (Kuhn, Feyerabend) y dentro de la filosofía del lenguaje (Rorty, Davidson), pero también el posmodernismo de la vanguardia neoestructuralista cercana a Nietzsche.[26] Todas estas ten-

[24] Representativo de ello es M. Riedel (comp.), *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Friburgo/Br.-Munich 1974.

[25] Véase H. Schnädelbach, «Was ist Neoaristotelismus?» en: W. Kuhlmann (comp.) *Moralität und Sittlichkeit*, Francfort/M. 1986, pp. 38-63.

[26] S. Rosen (*Hermeneutics as Politics*, Oxford 1987), por ejemplo, entiende por "hermeneutics" la actual filosofía francesa en torno a Derrida, Foucault, Deleuze y Lyotard, una asignación bajo la que ella difícilmente se podrá reconocer a sí misma. No obstante, M. Foucault hablaba en su artículo dedicado a Nietzsche, Freud

dencias se consideran actualmente como pensamiento «hermenéutico». En el presente trabajo tendremos ocasión de definir la filosofía hermenéutica de manera más precisa y restringida.

Al lado de la filosofía hermenéutica continental predomina la filosofía analítica, cultivada especialmente en el ámbito anglosajón. En el presente está en vías de transformaciones tan importantes que afectan incluso la concepción que había tenido de sí misma. En continuación con el Wittgenstein tardío y bajo los auspicios de una reactivación de su tradición pragmática más antigua (Peirce, James, Dewey), emprendida por Quine, Goodman, Rorty y Davidson, la filosofía analítica se desprendió paulatinamente de su programa temprano de la crítica lógica del lenguaje, para dedicarse a cuestiones generales como, por ejemplo, la de la posibilidad de una verdad vinculante, de una acción y un conocimiento responsables ante la relatividad cultural perspectivista, que caracterizan la filosofía continental desde el historismo. En el presente, la filosofía analítica no parece defender un programa claramente definible, lo cual representa una novedad en su historia. En la continuidad, en buena medida institucional, de su propia tradición fue alcanzada por la conciencia histórica, que la confrontó con los mismos retos ante los que se encuentra también el pensamiento hermenéutico-trascendental continental. Ambas orientaciones se mueven hacia el programa de una filosofía pragmática de la finitud, que debe ponderar sus oportunidades y riesgos. Por eso se ha podido hablar de una autodisolución del campo analítico, o al menos de una convergencia entre la filosofía analítica y la hermenéutica.[27]

Por supuesto que dichos signos de convergencia no permiten identificar todavía una problemática filosófica específica. Justamente por esta razón trataremos a desentrañar aquí una forma específica de la filosofía hermenéutica, que pudiera ser capaz de cumplir con la exigencia universalista clásica de la filosofía bajo las condiciones actuales, es decir, bajo el signo de una conciencia que se experimenta como histórica. Sólo de esta

---

y Marx (Cahiers de Royaumont, Philosophie, nº 6, Paris 1967, pp. 183-192) de estos tres autores como precursores de la "hermenéutica moderna" (p. 189 ss.).

[27] Véase R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979; J. Grondin, «Hermeneutical Truth and its Historical Presuppositions. A possible Bridge between Analysis and Hermeneutics», en: E. Simpson (comp.), *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning*, Edmonton 1987, pp. 45-58; R. Bubner, «Wohin tendiert die analytische Philosophie?», en: *Philosophische Rundschau* 34 (1987), pp. 257-281.

manera se puede hablar de una contribución de la hermenéutica a la filosofía actual.

Ahora bien, ¿qué se puede esperar de la universalidad? Aunque usado por todo el mundo, no se puede afirmar que el concepto de "pretensión de universalidad" (de la hermenéutica o de la filosofía en general) esté totalmente claro. Ni la pretensión gadameriana de universalidad –ya que él parece aplicarla al lenguaje, a la historicidad y también a su propia filosofía– ni la refutación de Habermas o Derrida de la misma han conseguido un esclarecimiento definitivo de esta cuestión. Además hubiese sido fácil poner la hermenéutica en una contradicción lógica o pragmática. Se ha intentado reconstruir la pretensión de universalidad de la hermenéutica de tal manera que tenía que culminar en la tesis supuestamente de validez general de que todo está históricamente condicionado. Si dicha tesis tuviese validez general, debería ser aplicable consecuentemente a la propia pretensión, que así resultaría estar históricamente delimitada y no podría ser universalmente válida. De este modo la pretensión de universalidad de la hermenéutica se sofocaría en sus propias contradicciones.

Esta estrategia argumentativa debe suscitar la impresión de que se pudiera escapar a la consciencia histórica mostrando que su generalización contiene una contradicción insostenible. De esta manera se reinstaura un mundo aparentemente intacto de la lógica: No todo puede ser histórico, puesto que un universalismo histórico sería en sí mismo contradictorio. Como Heidegger observó ya muy pronto, tales argumentaciones lógico-formales se muestran como «intentos de golpe de mano»,[28] que pretenden superar engañosamente la propia historicidad con ayuda de la lógica. Siguiendo las reflexiones de Heidegger, Gadamer diagnosticó en este punto una «apariencia formal» que pasa de largo de la verdad objetiva. «Es un argumento irrefutable que la tesis del escepticismo o del relativismo, al pretender ser ella misma verdadera, se anula a sí misma. Pero, ¿se consigue algo con ello? El argumento de la reflexividad, que así saldría victorioso, más bien repercute en el argumentador mismo volviendo sospechoso el valor de verdad de la reflexión. Lo que queda afectado de esta manera no es la realidad del escepticismo o del relativismo anulador de toda verdad, sino la pretensión de verdad de la argumentación formal en general.»[29]

[28] ST, p. 250 [SZ, p. 229]
[29] VM p. 327 (=GW I, p. 350)

Como podrá mostrar la hermenéutica filosófica, la apelación a la contradictoriedad lógica de la historicidad universal se mantiene en las vías del historismo. Se puede sostener que el historismo fue tal vez el problema más central y paralizador de la filosofía desde Hegel. Su dilema es la pregunta por la posibilidad de una verdad vinculante y con ello por una filosofía concluyente dentro del horizonte de un mundo que se entiende como histórico. ¿Dependen todas las verdades o máximas de la acción de su contexto histórico? Si fuese cierto estaría al acecho el fantasma del relativismo o del nihilismo. Ahora bien, sin duda hay que tomar en serio la pregunta básica del nihilismo histórico. Si el horizonte cultural ha de ser determinante para la vida, ¿cómo se puede diferenciar o criticar una constelación perversa de vida (para la filosofía alemana de la posguerra fue de referencia primordial el ejemplo extremo de la dictadura nacional-socialista) frente a otra que no lo es? El planteamiento metafísico del historismo, sin embargo, sugiere encontrar la solución de este problema proclamando que se trata de trascender la historicidad. Esto se lleva a cabo, por ejemplo, apelando a una autoridad supratemporal de tipo secular o sagrado, que debiera legitimar la validez de normas que han de ser ahistóricas, o bien recurriendo a la intrascendibilidad de lo lógico y ocasionalmente por medio de la aseveración de la propia condición de fundamentación última. Estas tentativas comparten con el historismo la construcción común de un frente metafísico, a saber, la idea de que todo es perdidamente relativo cuando no se posee una verdad absoluta. Pero, a fin de cuentas, estas soluciones, a su vez, son alcanzadas por el historismo: también de ellas puede demostrarse que siguen estando históricamente condicionadas, puesto que son constantemente superadas y puestas en evidencia en su perspectividad correspondiente.

El logro filosófico de la hermenéutica tal vez consiste vez menos en la solución de su problema que en una despedida del historismo. Heidegger y Gadamer, para decirlo así, aplican el historismo a sí mismo, mostrándolo en su propia historicidad, es decir, en su secreta dependencia de la metafísica. Porque la tesis dogmática de que todo es relativo sólo puede adquirir sentido ante el horizonte de una verdad no relativa, absoluta y supratemporal. Sólo desde el criterio de una verdad absoluta considerada como posible puede juzgarse una opinión como meramente relativa en su validez. Pero ¿cuál es efectivamente esta verdad? Nunca se ha dado una respuesta generalmente satisfactoria, es decir, aceptada por todos. Entonces ¿de donde procede tal pretensión de verdad? La hermenéutica filosófica sospecha que esta pretensión de una verdad supratemporal surge preci-

samente de la negación de la propia temporalidad. Es llamativo que la verdad pensada como absoluta sólo se define negativamente: como lo no finito, lo no temporal, etc. La persecución de normas y criterios prueba la posición metafísica inicial del historismo, que obedece a la lógica de un pensamiento que reprime la dimensión del tiempo.

La hermenéutica filosófica deja de lado en primer lugar la obsesión metafísica por lo supratemporal, cuya historicidad tácita ya se ha señalado, para encarar el problema fundamental –en su sentido eminente– de la temporalidad, bajo el título de trabajo de una hermenéutica de la facticidad. Habrá que demostrar cómo se articula filosóficamente esta vuelta atrás. Pero ya aquí cabe destacar que un tal pensamiento de la finitud es todo menos ajeno a la crítica. Sería arrogante considerar que un ente sumergido en el tiempo no dispusiera de medio alguno de crítica. Este cortocircuito se debe a la expectativa metafísico-historista de que una crítica creíble sólo pueda proceder de una instancia o norma supratemporal. Al contrario, los seres humanos son críticos por definición *por el hecho* de estar sometidos al tiempo y por oponerse a los infortunios sólo en nombre de sus intereses y aspiraciones, a los que, ciertamente, sólo se pueden pensar como temporales. No precisamos criterios supratemporales para denunciar la dictadura de Hitler u otros fenómenos absurdos menos calamitosos. La crítica se emprende siempre y en primer lugar en nombre del sufrimiento infringido por tales insensateces, de modo que no necesita el apoyo de principios atemporales. El sufrimiento infringido o temido, a nivel mayor o menor ofrece siempre los mejores argumentos para la crítica. La hermenéutica puede agudizar la conciencia para este hecho. Se podría objetar tal vez que esto no sirve para evitar para siempre las calamidades. Es cierto, pero si pudiéramos encontrar principios capaces de evitar por sí solos la injusticia, no haría falta si quiera mantener una discusión sobre el bien y sobre las condiciones de una convivencia justa.[30] La llamada a la vigilancia y la capacidad crítica de los seres humanos en conexión con una advertencia contra utopías metafísicas es la contribución nada despreciable de la hermenéutica a esta discusión.

Ahora bien, la pretensión de universalidad de la hermenéutica aún no está esclarecido. ¿Qué sentido tiene para ella mantener semejante preten-

[30] «El abuso del poder es el problema primario de la convivencia humana en general y el impedimento completo de este abuso sólo es posible en la utopía». H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Francfort/M. 1989, p. 123. [Trad. castellana: *La herencia de Europa*, Península, Barcelona 1990.]

sión? En la presente investigación trataremos responder a esta pregunta. A lo largo de la historia de la hermenéutica, no muy homogénea precisamente con respecto a esta cuestión, dicha pretensión adoptó formas bastante diversas. Por eso merece la pena interrogar esta historia acerca de las pretensiones de universalidad que la constituyen. Así hemos obtenido la pregunta que guía esta introducción: ¿Qué clase de universalidad pretenden las diversas configuraciones de la hermenéutica que analizamos y qué clase de universalidad puede pretender legítimamente la hermenéutica actual? Esta pregunta habrá que dirigir a la totalidad de la «historia» ya constituida de la hermenéutica. De hecho, esta pretensión ya tenía que ser inmensa para una ciencia como la del temprano medievo, que extrajo todo su saber de la interpretación de una única (Sagrada) Escritura, y también para la era de la Ilustración que, siguiendo el espíritu de Leibniz, consideraba todo saber como explicación de signos, lo que muestra la hermenéutica de corte universalista de Chladenius y Meier. En estas pretensiones se anticiparon sin duda las formas modernas (por ejemplo la semiótica) de la hermenéutica.

Como primera indicación conviene tener presente que la universalidad de la hermenéutica es un *problema* universal. Lo que otorga a la hermenéutica el estatuto de una *prima philosophia* de nuestro tiempo es probablemente la virtual omnipresencia del fenómeno interpretativo, que está en el orden del día de la filosofía a más tardar desde que Nietzsche se percató del perspectivismo universal («no hay factos, sino sólo interpretaciones»). Nietzsche es tal vez el primer filósofo moderno que sensibilizó la conciencia para percibir el carácter fundamentalmente interpretativo de nuestra experiencia del mundo. Lejos de limitarse a las ciencias puramente interpretativas, como la exégesis, la filología o el derecho, el horizonte de la interpretación se extiende a todas las ciencias y modos de orientación de la vida. La revisión del empirismo inductivista con el que se había identificado la ciencia, llevada a cabo por la teoría de la ciencia, favoreció esta tendencia y sacó consecuencias hermenéuticas de la distinción kantiana entre los fenómenos y las cosas en sí mismas: El saber no es el reflejo de las cosas tal como son independientemente de nosotros, sino siempre la esquematización y la elaboración motivada de los fenómenos. Para Kant esto no significaba un peligro para la objetividad, ya que todos los seres humanos están equipados en principio con las mismas categorías del entendimiento. Sólo se convierte en problema filosófico y por tanto universal cuando nos damos cuenta, con Nietzsche, que estas categorías, es decir, la razón y su encarnación lingüística podrían estar sometidas a un

perspectivismo histórico, cultural e incluso individual. Sin embargo, para Nietzsche el perspectivismo no es un hecho dado y último, sino que se funda en última instancia en la voluntad de poderío. Cualquier perspectiva es sospechosa de consistir en un acomodar el mundo en el sentido de una voluntad de poderío. De este modo, el panhermeneutismo de Nietzsche desemboca en un cierto pragmatismo que anticipa la renovación del pensamiento pragmático de la filosofía analítica lo mismo que de la filosofía hermenéutica continental. Lo que legitima el derecho de cada perspectiva es simplemente su valor para la vida, su contribución para fomentar o consolidar la voluntad de poderío en cada caso. Esto no lleva forzosamente al derrotismo o a una ausencia nihilista de perspectivas, puesto que no todas las perspectivas son igualmente legítimas y algunas resultan más fecundas que otras. Según Nietzsche, el cortocircuito consistiría sólo en identificar una perspectiva fecunda con cualquier ser en sí mismo de la cosa misma.[31]

Un perspectivismo de corte tan universal puede parecer extremo. Sin embargo, Nietzsche toca con él una característica esencial de nuestra moderna imagen del mundo. Como lo describió Habermas en una de sus últimas formulaciones,[32] la moderna concepción del mundo se caracteriza por su «reflexividad», es decir, por el hecho de poder llegar a ser reflexivamente consciente en tanto interpretación del mundo *como tal*. Nuestro saber se sabe a sí mismo en tanto saber y por eso en tanto interpretación del mundo. No se identifica con el mundo mismo o con su simple reflejo. La concepción mítica del mundo, en cambio, no tiene la conciencia de sí misma *en tanto* interpretación del mundo, es decir, en cierto modo se identifica con el en sí del mundo. Habermas define esta carencia de reflexión con la acertada fórmula de una «reificación de la imagen del mundo».[33] Sólo en la imagen del mundo moderno y desencantado las interpretaciones de la realidad aparecen *como tales* interpretaciones, que se so-

[31] Acerca del perspectivismo universal de Nietzsche véase W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlín-Nueva York 1971; el mismo, «Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht», en: *Nietzsche-Studien* 3 (1974), s. 1-60; J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlín-Nueva York 1982; V. Gerhardt, «Die Perspektive des Perspektivismus», en: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), pp. 260-281.

[32] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I, Francfort/M. 1981, p. 72 ss. [Trad. castellana: *La teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 1999.]

[33] Ibíd., p. 82.

meten en tanto tales a la discusión y a la crítica. De modo que Habermas y Nietzsche están de acuerdo en cuanto al horizonte por principio hermenéutico, es decir, interpretativo y, en última instancia, pragmático de nuestra imagen del mundo. Ambos dan testimonio de la universalidad del problema hermenéutico, aunque sin sacar, ciertamente, las mismas conclusiones. Ante la generalización del perspectivismo, Habermas considera pertinente discutir sobre nuestras visiones del mundo sabidas como perspectivas y considerar como (pragmáticamente) legítimas aquellas concepciones que pueden ser consensuadas. Pero, dado que se puede obtener el consenso fáctico artificialmente –por ejemplo por medio del poder–, Habermas se cuida mucho de considerar el consenso real como el verdadero. Debe conformarse con la afirmación de que la idea de la verdad está vinculada a la anticipación contrafáctica de un consenso *ideal*. Pero esta idealización contrafáctica tiene, en el mejor de los casos, una función de aguijón crítico,[34] de modo que, en último término, sigue siendo problemático qué es lo que se puede considerar como verdadero o legitimado en el mundo real.

Nietzsche prescinde de idealizaciones metafísicas y sigue con el antagonismo de las perspectivas por principio heterogéneas, puesto que están orientadas al poderío. Pero ¿cómo podemos estar tan seguros de que todo sea tan extremadamente perspectivista? ¿Acaso el perspectivismo no es también sólo una perspectiva entre otras? Hay que responder en primer lugar que la *sospecha* de perspectivismo es ciertamente universalizable. La desconfianza de que una visión del mundo sólo sea una perspectiva condicionada por intereses de poder entre otras se puede cultivar críticamente frente a cualquier concepción.[35] La posición bajo sospecha en cada caso

[34] Véase J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort/M. 1988, p. 55. [Trad. castellana *El pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990.] No es de extrañar que a pesar de su teoría discursiva de la verdad, presentada hace mucho tiempo, Habermas entienda la elaboración de una teoría de la verdad como una tarea pendiente de su trabajo (véase su réplica en A. Honneth, H. Joas (comps.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1986, p. 327). La teoría de la correspondencia sigue pareciéndole como insostenible (véase *Nachmetaphysisches Denken*, p. 149).

[35] También la superación del universalismo hermenéutico por medio de la reflexión hermenéutica transcendental sobre las condiciones intranscendibles de la argumentación, tal como la propone K.-O. Apel, debe aceptar la crítica de que a su vez resulta ser puramente una interpretación de una argumentación que pretende ser fundamental.

tiene la tarea de mostrar, si puede conseguirlo, que *no es* una perspectiva unilateral. Es decir, la perspectiva del perspectivismo no lleva necesariamente a la resignación del *«anything goes»*, sino que es la de una filosofía crítica y hermenéutica, cuya tarea es rechazar pretensiones de conocimiento indemostrables.[36]

Dentro del espectro actual, Nietzsche está considerado, por tanto, como representante de una «hermenéutica de la sospecha». El término fue acuñado por Paul Ricœur[37] para caracterizar una estrategia de interpretación que desconfía del sentido inmediato y que lo reconduce a una voluntad de poderío inconsciente. Al lado de Nietzsche, Ricœur menciona como representantes de la hermenéutica de la sospecha también a Freud, quien reduce el sentido a pulsiones inconscientes, y a Marx, quien lo reconecta a los intereses de clases sociales. A esa hermenéutica él opone una hermenéutica de la confianza que toma de manera fenomenológica lo impregnado de sentido tal como se da para explorar sus dimensiones. Mientras que la hermenéutica de la sospecha mira hacia atrás para reconducir pretensiones de sentido de manera reduccionista a una energética o economía que funciona en su trasfondo (pulsiones, intereses de clase, voluntad de poderío), la hermenéutica de la confianza se dirige hacia delante, hacia el mundo que nos abre el sentido que hay que interpretar. Sin embargo, esta hermenéutica no se expone ingenuamente a la tentación del sentido inmediato. En un primer momento acepta la enseñanza de la hermenéutica de la sospecha y adopta, en la medida en que puede ser probada, su destrucción de la ilusión de la falsa conciencia. Esta destrucción, empero, deja plenamente abierta la cuestión del sentido. La conciencia liberada de sus ilusiones sigue buscando una orientación. De modo que se dirige con una confianza crítica hacia las posibilidades de descifrar el sentido de las pretensiones de verdad, es decir, hacia el *verbum interius* detrás de cualquier sentido expresado. Esta confianza en el sentido, sin la cual el lenguaje carecería de importancia, puede a su vez pretender ser universal. De este modo la hermenéutica de la sospecha resulta serle subordinada en la medida en que su destrucción siempre tiene que llevarse a cabo con respecto a una conciencia "verdadera", aunque sólo actúe

[36] Véase, V. Gerhard, *op. cit.*, p. 271.

[37] P. Ricœur, *De l'interprétation. Essay sur Freud*, Paris 1965; *Le conflit des interprétations*, París 1969. Véase al respecto la reconsideración positiva de la hermenéutica de la sospecha en el ensayo ya mencionado de Foucault sobre Nietzsche, Freud y Marx.

como idea reguladora. Una desconstrucción sin la perspectiva al menos de una conciencia menos falsa sería inoperativa.

De esta manera la dimensión universal de la reflexión hermenéutica se manifiesta ya en el nivel del horizonte del problema. La reflexión sobre la interpretación permite a la filosofía actual enfocar nuevamente un universal. Al tematizar el carácter fundamentalmente hermenéutico de nuestra relación con el mundo, la hermenéutica no despide el universalismo filosófico, sino que lo realiza.

# I. LA PREHISTORIA DE LA HERMENÉUTICA

## *1. Consideraciones lingüísticas previas*

El desarrollo de una reflexión explícitamente hermenéutica lleva el sello de la modernidad. Como hemos desarrollado anteriormente con ayuda de Nietzsche y Habermas, la moderna imagen del mundo se caracteriza por comprenderse a sí misma como perspectivista. Sólo puede surgir una hermenéutica cuando resulta seguro que las imágenes del mundo no son simples duplicaciones de la realidad tal como es, sino que representan interpretaciones pragmáticas, es decir, implícitas en nuestra relación hablante con el mundo. Esta situación sólo se da en la Edad Moderna. En este sentido no es casual que la palabra «hermenéutica» no aparezca antes del siglo XVII. Sin embargo, las huellas de ciertas concepciones de la modernidad pueden remontarse hasta la antigüedad, en la que encontramos representaciones del cosmos mucho menos homogéneas de lo que suelen hacernos ver los tópicos, construidos precisamente por los mismos amantes de los «antiguos». Al lado de los eleatas y platónicos de tendencia racionalista había una serie de sofistas inclinados al relativismo que tenían perfecta conciencia de que la perspectividad de los criterios humanos estaban condicionados por el poder. Por eso es una cuestión difícil cómo hay que determinar hasta dónde se remonta de hecho la historia de la hermenéutica. La respuesta depende evidentemente de qué se quiere entender por hermenéutica. Por eso, para delimitar nuestro tema es preciso ir siempre en busca de las señales del lenguaje a lo largo del camino.

En su uso actual la palabra «hermenéutica» resulta ser extremadamente borrosa e imprecisa, lo que justamente contribuyó a su alta coyuntura, como ocurre con casi todas las nociones filosóficas. Conceptos como hermenéutica, significación, explicación, exégesis o interpretación se usan a menudo como sinónimos. Una interpretación de Hegel, por ejemplo, puede presentarse sin miramientos como una hermenéutica de Hegel.[38] «Reflexiones hermenéuticas previas» equivalen a aclaraciones

[38] Un ejemplo concreto entre muchos: el libro de John Findlay, *Kant and the Transcendental Object* (Oxford 1981) tiene el subtítulo «A Hermeneutic Study»

previas del criterio interpretativo en cada caso. En función de una delimitación terminológica parece aconsejable definir el concepto de hermenéutica de una manera más precisa y entenderlo en primer lugar como una *teoría* de la interpretación. De momento puede quedar indefinido lo que quiere significar teoría, puesto que las diferentes hermenéuticas teníian también diferentes ideas acerca de lo que se podía esperar de una teoría. Para algunos (Schleiermacher) tenía que ser una doctrina del arte del tratamiento de textos, es decir, una instrucción metodológica con reglas principalmente de carácter técnico-normativo. En esta acepción con la teoría se quería enseñar cómo había que interpretar para excluir lo gratuito del universo de la traducción. Para otros la hermenéutica tenía que renunciar a esta tarea técnica para adoptar la forma más amplia de un análisis filosófico o fenomenológico del hecho originario del interpretar o del comprender. En su variante fenomenológica parece que la hermenéutica ya no enseña cómo se debe interpretar, sino que se ocupa de cómo se interpreta de hecho. Por tanto, las dos vertientes fundamentales de la hermenéutica son la normativa y metódica y la fenomenológica.

También el alcance del concepto de interpretación es variable. Si se sostiene, por ejemplo, que el lenguaje como tal es siempre interpretación, entonces una teoría de la interpretación sería una teoría general del lenguaje o del conocimiento. Pero incluso si el lenguaje incluyera ineludiblemente la interpretación, no podría ser objeto de una introducción histórica a la hermenéutica (a pesar de ello trataremos en el presente contexto de la contribución de la hermenéutica a la teoría del lenguaje). También aquí parece pertinente usar un concepto de interpretación heurísticamente más restringido. Conforme a ello la interpretación sólo entra en juego cuando se quiere hacer comprensible un sentido extraño o percibido como extraño. Interpretar es aquí hacer comprensible o traducir sentidos extraños en comprensibles (no necesariamente en sentidos familiares, puesto que también lo no familiar como tal puede hacerse accesible a la comprensión). A este proceso de interpretación se dedica la teoría hermenéutica. Puede parecer secundario si se lo considera sólo como un pequeño componente de la experiencia humana, pero adquiere una relevancia universal cuando nos damos cuenta de que todas las acciones humanas tienen como base un cierto proceso de hacerse comprensibles, aunque sólo fuese a modo de una meta lejana. La pretensión de universa-

---

aunque en el texto no aparezca la palabra 'hermenéutica'. Sólo se quiere indicar que se trata de una interpretación de Kant.

lidad de la hermenéutica dará testimonio de ello. Sólo en el siglo XX la conciencia filosófica se ha dado cuenta de esta universalidad, mientras que anteriormente, salvo raras excepciones, se trataba el proceso de interpretar como un problema especial del que se ocupaba una disciplina auxiliar dentro de las ciencias exegéticas.

Una historia rigurosa de la hermenéutica debe volver a sus orígenes «provinciales» para asegurarse de la comprensión de sí misma. De interés para el descubrimiento de su arqueología es la circunstancia de que hubo ciertos tiempos de bisagra de la hermenéutica, en cierto modo épocas de conmutación en las que el problema de la interpretación se volvió más urgente. Aunque estos momentos han sido detectado a menudo retrospectivamente, es decir, desde la óptica de la historiografía actual, se puede decir que estaban relacionados con experiencias de rupturas de tradiciones que provocaron un interés más intenso por el problema de la interpretación y su teoría hermenéutica. Así, por ejemplo, en la filosofía postaristotélica se desarrolló una teoría de la interpretación alegórica de los mitos que se habían vuelto extraños y obscenos para someterlos a una evaluación racionalizadora que volvió a actualizar sus significados extraños. Muchas veces el allanamiento de estas rupturas de tradición se efectuaba al precio de interpretaciones que violentaban los contenidos. También la profecía del advenimiento de Jesús, que en la tradición judía parecía tener un lugar secundario, tuvo que provocar una reflexión especial sobre los principios de la interpretación. Para el todo el temprano medievo en general la interpretación debía ocupar un lugar preferente, ya que todos los conocimientos se basaban en la exégesis de las Sagradas Escrituras y de los autores de la antigüedad. En la época de la Reforma, la norma de la *sola scriptura* modificó la hermenéutica medieval, lo que significó un nuevo impulso para la reflexión hermenéutica. Por esta razón a menudo se situó su comienzo en esta época, como lo hizo, por ejemplo Dilthey. Sin embargo, llama la atención que los tratados hermenéuticos que surgieron durante la Reforma en relación con las controversias con la ortodoxia católica están plagadas de reglas procedentes de la patrística, de modo que esta época de bisagra o incluso del nacimiento de la hermenéutica resulta de hecho mucho menos revolucionaria de lo que supone la historiografía de la hermenéutica vinculada a la teología protestante.

Durante el siglo XVII, comenzando por J.C. Dannhauer, aparecieron muchas hermenéuticas o doctrinas generales de la interpretación hoy casi olvidadas, que seguían al espíritu racionalista en su propósito de ofrecer reglas metódicas para la averiguación del verdadero sentido de los textos.

Bajo el estímulo de la "segunda revolución copernicana" de Kant, que otorgaba a la subjetividad un nuevo y constitutivo papel en el proceso del conocimiento, el romanticismo efectuó una nueva ruptura, aunque ésta se limitó inicialmente a elaborar unas reglas subjetivistas de la teoría de la interpretación, aunque también en este caso se trataba en buena medida de modificaciones de modelos más antiguos. El impulso subjetivador de la crítica kantiana hizo surgir hacia finales del siglo XIX el desafío del historismo, que significó una confrontación radical a la teoría hermenéutica con el problema relativamente nuevo de la objetividad de las ciencias del espíritu, puesto que la sugería el auge de las ciencias de la naturaleza. Autores como Boeckh, Dilthey y Droysen insistieron en la necesidad de complementar la crítica kantiana con una crítica de la razón histórica. El futuro de la hermenéutica parecía haber encontrado así su lugar en la metodología de las ciencias del espíritu. Fue justamente el proceso de enajenación causado por la obsesión por la metodología y la teoría del conocimiento en la filosofía lo que llevó a Heidegger a universalizar y radicalizar la hermenéutica. El «dar a entender», que había sido desde siempre la motivación de los esfuerzos de la hermenéutica, dejó de ser un epifenómeno al margen de las ciencias vinculadas al texto para convertirse en el existencial fundamental de un ente sometido al tiempo que, en función de su ser, se ocupaba de este ser mismo. Hasta Gadamer y Habermas este ha seguido siendo el horizonte de una hermenéutica convertida irrevocablemente en filosófica.

Hasta ese momento, la historia de la hermenéutica tal vez sólo había sido una «prehistoria». Nos ocuparemos ahora de sus etapas más importantes, comenzando por la vuelta a la etimología y su reconsideración.

## 2. *El campo semántico de la palabra* ἑρμηνεύειν

La idea de que el objeto de la hermenéutica es el hacer comprensible un sentido encuentra su primer punto de apoyo en la etimología. Desde G. Ebeling[39] se suele diferenciar tres direcciones de significado de ἑρμηνεύειν: expresar (afirmar, hablar), explicar: (interpretar, aclarar) y traducir (trasladar). No es difícil percatarse de que los dos últimos significados se pueden expresar con la misma palabra, puesto que traducir, o sea el

[39] Artículo «Hermeneutik», en: *Religion und Geschichte der Gegenwart*, vol. III, 1959, p. 243.

traslado de sonidos extraños a un discurso familiar, es en cierto modo interpretar. El traductor debe aclarar o hacer comprensible lo que quiere decir un sentido foráneo. De esta manera quedan dos significados principales de ἑρμηνεύειν: expresar e interpretar. Pero también aquí podemos captar un denominador común, ya que en el fondo se trata en ambos casos de un movimiento semejante del espíritu que apunta a la comprensión, sólo que en uno se dirige hacia fuera y en el otro hacia dentro, como lo formuló J. Pépin.[40] En el acto de «expresar» el espíritu en cierto modo da a conocer al exterior su contenido interior, mientras que el «interpretar» trata de penetrar lo expresado acerca de su contenido interior. En ambas direcciones se trata, por tanto, de un hacer comprensible o de una mediación de determinados sentidos. El interpretar busca el sentido interior detrás de lo expresado, en tanto el expresar da a conocer algo interior.

Esto permite comprender por qué los griegos entendían el expresar como un «interpretar», como ἑρμηνεύειν. El discurso expresado es puramente la traslación de pensamientos a palabras. Por eso el escrito lógico-semántico de Aristóteles, «Peri hermeneias», que trata de la posibilidad de que una oración sea falsa o verdadera (del λόγος ἀποφαντικός[41]) pudo ser traducido al latín sin excepciones por «De interpretatione». El enunciado (ἑρμηνεία) siempre es la traslación de pensamientos que se encuentran en el alma (o sea desde el interior) al lenguaje exterior. En este sentido la oración es la mediadora entre los pensamientos y el destinatario. Esta concepción griega del discurso culmina en la distinción estoica entre el λόγος προφορικός y el λόγος ἐνδιάθετος (el λόγος expresado y el interior). El primero sólo se refiere a la expresión (ἑρμηνεία), mientras que el último apunta a lo interior de ella, lo pensado (διανοία).[42] La

[40] Artículo «Hermeneutik», en: *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. xiv, Stuttgart 1988, p. 724 (con numerosas pruebas de toda la literatura griega).

[41] Según la información del comentarista de Aristóteles Ammonios (Comm. in Arist. Gr. 4, 5, 5, 17/23). Véase Pépin, *op. cit.*, p. 723.

[42] Véase J. Pépin, *op. cit.*, p. 728, quien establece así el hilo conector desde la filosofía del lenguaje aristotélica hasta la exégesis filonia pasando por la Estoa. Esta distinción entre un logos interior y un logos expresado está temáticamente planteada en las primeras líneas del «Peri hermeneia» (16 a) de Aristóteles, donde se definen los sonidos como los signos fonéticos de las experiencias que se hallan en el alma. Véase al respecto M. Pohlenz, «Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa», en: *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, vol. 3, 1938-1939, pp. 151-198 (esp. p. 191 ss.).

ἑρμηνεία no es más que el logos puesto en palabras, su irradiación hacia fuera. Quien quiere interpretar, en cambio, la palabra expresada, ha de intentar recorrer el camino inverso, hacia el interior, hacia el λόγος ἐνδιάθετος. El ἑρμηνεύειν se muestra así efectivamente como un proceso de mediación de sentido, que retorna de un exterior a un interior del sentido.

El concepto de hermenéutica se considera generalmente como una creación de la Edad Moderna. Esto puede ser cierto si se tiene en mente sólo la hermenéutica latina. Pero este término no es otra cosa que la translación latinizada de la palabra ἑρμηνευτική, que ya se encuentra en la Grecia clásica. Se la observa por primera vez en el Corpus platónico (*Politikos* 260 d 11, *Epinomis* 975 c 6, *Definitiones* 414 d 4). En el *Politikos* la función de ἑρμηνευτική es de índole sagrada o religiosa. La *Epinomis* sitúa la ἑρμηνευτική al lado de la μαντική o arte de la adivinación, como dos formas de saber que no pueden llevar a la σοφία o verdad, puesto que el hermeneuta sólo puede comprender lo expresado (τό λεγόμενον), pero no puede saber si además es verdad (ἀληθὲς). Si bien capta un sentido, algo expresado, no puede averiguar su verdad, tarea de la que se ocupa en primer lugar la σοφία.

¿Puede averiguarse una diferencia entre la μαντική (arte de la adivinación) y la ἑρμηνευτική (transmisión)? Ni en el *Politikos* ni en la *Epinomis* (puesto que ésta se limita a mencionar la ἑρμηνευτική en una lista de las ciencias) las referencias ofrecen un esclarecimiento suficiente. Lo que sabemos con certeza es que la μαντική por sí sola no puede llegar a ninguna σοφία o verdad, porque le es inherente un sentido ilusorio o delirante (μανία). Platón observa en el *Timeo* (71 a – 72 b) que el poseído por el delirio carece de la sensatez para enjuiciar la verdad de lo percibido, aunque fuese de origen divino. El delirante está de tal manera fuera de sí que no es capaz de interpretar racionalmente su propia experiencia.[43] ¿A quién corresponde entonces esta competencia racional? Según el *Timeo* es tarea del profeta (προφήτης). Sólo él está en condiciones de averiguar la verdad de la visión de la persona enajenada. En este contexto no se menciona la ἑρμηνευτική. ¿Hay que situar su acción del lado del delirio que inspira la μαντική o del lado de la profecía? A partir de los textos platónicos no se puede responder a esta pregunta de manera inequívoca. En toda

[43] Véase L. Taran, «Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis», en: *Memoirs of the American Philosophical Society*, vol. 107, Philadelphia 1975, pp. 223-224.

la literatura griega restante también el significado de προφήτης permanecía algo ambiguo: a veces se refería al *profeta* de los dioses directamente inspirado por la divinidad, a veces al que *explicaba* las palabras de una persona inspirada por la divinidad.[44] De todos modos se le asignaba una función mediadora que permite apreciar que podía ejercerse en dos niveles. Por un lado se trataba de la mediación entre los dioses y los seres humanos por parte del enajenado (o del profeta) y, por otro lado, de la mediación entre el mediador mismo y las demás personas.

Estas tareas mediadoras se atribuyen también al ἑρμηνεύς. En un pasaje muchas veces citado, Platón califica a los poetas como los ἑρμηνῆς τῶν θεῶν (*Ion* 534 e). Pero en el mismo Diálogo describe a los rapsodas, que recitan las obras de los poetas, como los intérpretes de los intérpretes (ἑρμηνέων ἑρμηνῆς, *Ion* 534 e). Lo mismo que el *prophétes*, el ἑρμηνεύς parece ser tanto mediador entre dioses y seres humanos como mediador entre los seres humanos y el mediador (delirante). El hermeneuta es, por tanto, el mediador de un intermediario, el mediador de una ἑρμηνεία, una función que se puede extender al infinito, puesto que siempre hay más por decir y por mediar de lo que se puede verter en palabras en cada momento.

Ya en la antigüedad, el servicio mediador de lo hermenéutico llevó a relacionar etimológicamente la familia de palabras alrededor de ἑρμηνεύς y ἑρμηνευτική con el dios mediador Hermes. Pero la conexión es demasiado obvia para ser verdadera, por lo que la filología moderna la consideraba casi siempre con un desdén escéptico.[45] Entretanto ninguna interpretación etimológica mejor ha conseguido imponerse del todo, de modo que la cuestión de la procedencia del campo semántico de la palabra ἑρμηνεύειν debe quedar aquí abierta.

En el nivel de la significación de la palabra nos ha llamado la atención sobre todo el horizonte sagrado de ἑρμηνευτική. Un estrato de sentido mucho más profano pero emparentado lo podemos encontrar ya en las *Definitiones* (414 d 1) pseudoplatónicas, donde el adjetivo ἑρμηνευτική quiere decir tanto como «significando algo». Esta lectura semántica se en-

[44] Véase M. C. van der Kolf, Artículo «Prophetes», en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, vol. 23/1, Stuttgart 1957, pp. 797-816.

[45] Véase P. Chantraine, *Dictionnaire éthymologique de la langue greque*, París 1968. En cambio F. K. Mayr aboga por el mantenimiento de la conexión entre Hermes y la hermenéutica; véase su artículo «Der Gott Hermes und die Hermeneutik», en *Tijdschrift voor Philosophie* 30 (1968), pp. 535-625.

cuentra consecuentemente en relación con la palabra ἑρμηνεία. No sólo significa enunciado, sino también lenguaje en general,[46] así como traducción, explicación o también estilo o manera de recitar (elocutio).[47] Por ejemplo, el περὶ ἑρμηνείας (en latín: De elocutione) de Demetrio es un tratado sobre estilística.[48]

También aquí llama la atención la función homogénea de la ἑρμηνεία. Siempre se refiere a la reproducción de algo ya pensado para hacerlo comprensible. Porque el «estilo» ¿acaso es otra cosa que la transmisión lograda de sentido? Esta conexión seguía siendo dominante en la temprana literatura latina lo mismo que en la patrística, donde ἑρμηνεύειν se traducía por *interpretari* y ἑρμηνεία por *interpretatio*, aunque sólo designaba el enunciado. Muy acertada es la definición de Boecio (480-525): «Interpretatio est vox articulata per se ipsam significans».[49] Filón de Alejandría (alrededor de 13-54 d. C.) entenderá por ἑρμηνεία el *logos* enunciado.[50] Clemente de Alejandría (alrededor de 150-215 d. C.) la concibe igualmente como manifestación del pensamiento por la palabra ἡ τῆς διανοίας ἑρμηεία.[51]

Lo que importa aquí para una hermenéutica filosófica es la amplitud, que no la vaguedad (porque es altamente consistente), de la relación que la antigüedad ve entre el lenguaje en tanto reproducción o *interpretatio* de los pensamientos y ἑρμηνεύειν. Porque la explicación o la interpretación

[46] Véase la equiparación de ἑρμηνεία y διάλεκτος (manera de hablar, lenguaje, dialecto) en Aristóteles, *De anima*, II, 2, 420 b 18-20.

[47] Véase J. Pépin, *op. cit.*, p. 726 con muchas referencias de comprobación.

[48] El libro se basa en el pensamiento peripatético (véase la edición conjunta: Aristotle, The poetics; Longinus, On the Sublime; Demetrius, On Style, Cambridge-Londres 1927, [4]1946), aunque su datación es insegura. Véase también Kerény, «Origine e senso dell'ermeneutica», en: E. Castelli (comp.), *Ermeneutica e tradizione,* Roma 1963, p. 134.

[49] Boecio, *Commentarium in librum Aristotelis* Peri hermeneias, liber primus, C. Meiser (comp.), Leipzig 1877, p. 32 (repr.: *Commentaries on Aristotle's De interpretatione*, Nueva York-Londres 1987).

[50] *De migratione Abrahami*, I, 12 (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, vol. 14, París 1965, p. 100: ἑρμηνεία = προφορὰ λόγου).

[51] Stromateis, 8, 20, 5. Véase J. Pépin, *op. cit.*, p. 732; también H. E. Hasso-Jaeger, *op. cit..*, pp. 64-65, quien aclara muy acertadamente que ἑrmhneía significa por principio el llegar-a-expresar el pensamiento y por tanto la transferencia de lo pensado a la expresión. Sin embargo, la tesis que extrae de ello, dirigida contra la hermenéutica actual, de que la ἑρμηνεία entendida así no tiene nada que ver con explicación o interpretación es totalmente errónea.

que también se llama la mayoría de las veces ἑρμηνεία, no significa otra cosa que la inversión de este proceso del hacer comprensible que caracteriza al lenguaje como tal. La pretensión de universalidad de la hermenéutica contemporánea sólo tendrá que reconquistar esta concepción.

### 3. *Las razones de la interpretación alegórica de los mitos*

Con esta evidencia terminológica, que discute el lenguaje fundamentalmente como *interpretatio,* sólo se presentan los inicios de una teoría explícita de la interpretación. Aún no constituye una hermenéutica en cualquier sentido sistemático. El problema del hacer comprensible sólo se vuelve actual como tal cuando ya no se puede lograr. La necesidad de una reflexión explícita sobre la explicación, sobre el acontecer primario del lenguaje en tanto *interpretatio* o como reproducción del pensamiento, se debe –y no hay nada más humano que esto– a la experiencia de la incomprensibilidad.

Esta reflexión surgió sólo cuando el comprender se vio ante el desafío de pasajes y elementos de la tradición religiosa y mitológica que se habían convertido en oscuros o escandalosos. Especialmente en la época helenística, cuando se equiparó lo divino con el logos racional –hasta aquí había llegado la filosofía–, ya no parecía adecuado a lo divino o a la razón hablar de acaecimientos demasiado humanos en el Olimpo, como engaños y celos tal como los refería la épica. El lenguaje mítico ya no se podía tomar en su sentido verbal o literal, de modo que requería una reinterpretación «alegórica». Sus comienzos se sitúan generalmente en la filosofía estoica, que elaboró una interpretación sistemática, racionalizadora y por tanto alegórica de los mitos.

En la medida en que su función era adaptar contenidos de pensamiento más antiguos al espíritu del tiempo de épocas posteriores, la *práctica* de la alegoría es probablemente aún más antigua, ya que también Platón y Aristóteles habían hecho interpretaciones racionales de mitos. Incluso los rapsodas, aunque sólo fuese en su estilo de recitación (¡ἑρμηνεία!), seguramente tenían en cuenta el gusto actual de su público. También en la exégesis rabínica temprana se dieron desviaciones del sentido literal[52] que ocasionalmente dio lugar a críticas. En cierto modo esta *práctica* subyace en la esencia de la ἑρμηνεία como *mediación de sentido.*

[52] Véase J. Pépin, *op. cit.,* p. 744.

Desde la plena concepción del ἑρμηνεύειν parece claro que detrás de lo literalmente enunciado hay algo diferente, algo más, que requiere un mayor esfuerzo hermenéutico justamente porque el sentido inmediato y verbal resulta incomprensible.

Esta *práctica* sólo fue sistematizada y convertida en un método consciente por los estoicos. Sin embargo, ante el carácter fragmentario de la tradición (no se ha conservado ningún tratado completo de los estoicos) resulta dudoso y difícil de averiguar si la estoa también llegó a elaborar una *teoría* de la alegoría. La expresión misma de ἀλληγορία no se encuentra en los fragmentos estoicos.[53] En cambio circulaba el término probablemente equivalente de ὑπόνοια, al que ya Jenofonte y Platón usaron en el sentido de alegoría. La ὑπόνοια es una forma de comunicación indirecta, que dice algo para hacer entender otra cosa, un procedimiento que quedará conceptualizado en el verbo ἀλληγορεῖν, que significa literalmente decir (ἀγορύειν) algo diferente (ἄλλος) y concretamente en público (se puede discernir aquí también el ágora). Detrás del sentido cara al ágora hay algo otro, algo más profundo que de entrada resulta extraño al ágora, a los asuntos públicos.

La práctica de la interpretación alegorizante de los mitos consistía, por tanto, en encontrar algo más profundo detrás del sentido literal escandaloso. Lo chocante o absurdo del sentido inmediato es justamente un indicio de que se refería a un sentido alegórico que el lector u oyente avisado tenía que descifrar. Pero ¿en qué consiste este sentido diferente? ¿No significa precipitarse a la arbitrariedad cuando se prescinde del sentido literal? Aunque no se podía evitar este peligro y ya en la antigüedad le valió cierto descrédito a la alegoresis, los intérpretes alegóricos insistieron en que siempre había que partir del sentido literal para ubicar a *éste* correctamente. El recurso favorito para ello era la etimología. Porque los estoicos eran de la opinión de que los hombres más arcaicos aún llevaron un logos no adulterada dentro de sí, de manera que podían acceder a la esencia de las cosas.[54] Esta práctica se describe de manera especialmente ilustrativa en el segundo libro del *De natura deorum* de Cicerón, donde se habla de un discurso atribuido al estoico Balbus. Éste quiere demostrar que los griegos habían convertido cualidades morales o fuerzas benévolas de la naturaleza en dioses. Por Saturno había que entender, por ejemplo,

[53] Véase el cuidadoso análisis verbal de H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegores in synoptischen Gleichnistexten*, Münster 1978, p. 39.

[54] Véase *Stoa und Stoiker*, trad. M. Pohlenz, Zurich-Stuttgart 1950, ²1964, p. 29.

el tiempo, ya que Saturno significa «saturado de años» *(quod saturetur annis*[55]). De este modo la etimología podía esclarecer la dirección del sentido oculto que iba más allá del sentido literal.

En realidad, la expresión ἀλληγορία procede de la retórica y fue acuñada por un gramático, el Pseudo-Heráclito (siglo I d. C.). En su definición la alegoría es un *tropos* retórico que permite decir algo y al mismo tiempo insinuar otra cosa.[56] La alegoría no designa en primer lugar el proceso intelectual de la explicación, sino que es inherente al propio lenguaje. Está incluida en la función enunciadora del lenguaje, en su capacidad de hacer resonar algo distinto en lo enunciado. Es obvio que la distinción estoica entre un λόγος προφορικός y un λόγος ἐνδιάθετος anticipó esta formación conceptual retórica.[57] La palabra enunciada no se basta a sí misma, sino que remite a algo diferente, de lo cual es signo. En la explicación y en la comprensión se trata manifiestamente de este logos interior y no de la palabra misma. Por eso, el lenguaje invita a reconocer el logos literario dentro de sus límites y de sobrepasarlos. Antes de que la alegoría se convirtiera en una técnica de la explicación, era una simple forma de hablar (lo que también es cierto para ὑπόνοια), y más concretamente una forma retórica, ya que el ejercicio de la retórica tiene que ver con la transmisión de sentido. Por esta razón se ha establecido en la investigación hacer una diferencia[58] entre la *alegoría* como forma originaria del hablar, que apunta a algo supraliterario, y la *alegoresis*, que significa el proceso explícito del interpretar, la reconducción de la letra a la voluntad del sentido que se comunica en ella (bien mirado la inversión de la alegoría).

Hay tres razones para la interpretación alegórica de los mitos, es decir para la alegoresis.[59] La primera es de tipo moral: Tenía que ayudar a eliminar lo escandaloso de los textos míticos. Según la expresión acertada del Pseudo-Heráclito, la alegoresis servía como ἀντιφάρμακον τῆς

[55] Cicero, *De natura deorum,* liber II, cap. XXV. Véase al respecto J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines greques et les contestations judéo-chrétiennes,* Paris ²1976, p. 125-127.

[56] Peudo-Heráclito, *Quaestiones Homericae,* F. Oelmann (comp.), Leipzig 1910, p. 2. Véase H.-J. Klauck, *op. cit.,* pp. 45-53 y J. Pépin, 1976, pp. 159-167.

[57] H.-J. Klauck remite a este respecto a la filosofía estoica del lenguaje, *op. cit.,* p. 39.

[58] Véase H.-J. Klauck, *op. cit.,* p. 52.

[59] Véase H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène,* París 1950, p. 160.

ἀσεβείας, como antídoto contra la impiedad. La segunda razón, próxima a la primera, era de índole racional. Los estoicos querían demostrar que la interpretación racional del mundo era compatible con el mito, en cierto modo como testimonio de su convicción de que el logos omniabarcador era en todas partes el mismo.[60] Finalmente se sumó una razón tal vez algo utilitarista. Ningún autor quiso prescindir en aquella época de la autoridad de los antiguos poetas. Para los estoicos era de una importancia enorme el mantener la autoridad del mito. Anteriormente, la sospecha de impiedad podía llevar al simple rechazo de la literatura mítica, como fue el caso en Jenófanes[61] y no pocas veces en Platón.[62] Los estoicos ya no podían permitirse esto. Necesitaban el apoyo de la tradición para mantener su imagen del mundo perfecto a pesar de la relación ya quebradiza con el mundo griego más antiguo. Cuanto más problemático y alejado se vuelve la tradición, tanto más urgente resulta salvarla, aunque fuese artificialmente, por medio de la alegoresis.

En el fondo, ninguna de estas tres razones es obsoleta. También hoy en día se movilizan a veces interpretaciones alegóricas para reinterpretar puntos moralmente chocantes, para poner en concordancia la razón con la poesía o para dejar intacta la autoridad de los clásicos. En la medida en que surgió a partir de estas razones, la doctrina estoica del logos interior y exterior en la explicación alegórica de los mitos dio un impulso esencial al desarrollo de la hermenéutica.

### 4. *Filón: La universalidad de lo alegórico*

Por prudencia hemos omitido hablar de una *teoría* hermenéutica en relación con los estoicos. Un esbozo de la misma no se encuentra con anterioridad a Filón de Alejandría (alrededor de 13-54 d. C.), un autor fuertemente influenciado por los estoicos. Se le considera generalmente como el padre de la alegoría,[63] aunque no define en ningún lugar su mé-

[60] Véase H.-J. Klauck, *op. cit.*, p. 39: «El logos único, racional, que sostiene todo el universo, también actúa en el lenguaje, en el mito y la poesía».
[61] Fg. 11 (Diels): «Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses todo lo peor y vergonzoso de los hombres: robar, adulterio y engaño».
[62] Véase J. Pépin, 1976, p. 112-121.
[63] Véase la recopilación reciente de ensayos de J. Pépin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris 1987.

todo alegórico.[64] También Filón se dedica en primer lugar a la práctica aplicando la alegoresis a los textos del Antiguo Testamento, pero sólo raras veces reflexiona sobre los principios básicos de su proceder.

La alegoresis que él se propone tiene motivos apologéticos y la aplica cuando una explicación literal corre peligro de causar un malentendido con respecto al mito. Ahora bien, ¿cómo se puede determinar si un texto bíblico debe ser interpretado literal o alegóricamente? Según Filón, el autor, o en ciertos casos Dios mismo, se ocupa de que se entienda el texto alegóricamente, diseminando signos objetivos o apoyos alegóricos en el texto.[65] Por ejemplo, el primer Libro de Moisés habla de árboles en el paraíso, árboles de la vida y árboles del conocimiento (Gen. 2, 9), que son tan diferentes de los nuestros que una interpretación literal parece poco plausible. De este modo, en las Escrituras mismas hay trampolines para la alegoría, como las de la aporía, de la absurdidad, de la extrañeza o del error de la letra, que sólo podían ser intencionados por el autor de las Sagradas Escrituras, puesto que la revelación divina no puede contener falsedades.[66] Lo que pretenden revelar son especialmente los misterios incorpóreos y divinos, para los que los sentidos «corporales» son inservibles por principio. Por eso, el contenido mismo sugiere optar por el camino alegórico.

Filón compara la relación entre el sentido verbal y el alegórico con la relación entre cuerpo y alma, una metáfora que justifica una cita más larga por su gran influencia posterior:

«La interpretación (ἐξηγήσεις) de las Sagradas Escrituras consiste en explicar el significado oculto en las alegorías. Porque, según estos hombres, la totalidad de los Libros de las Leyes se parece a un ser viviente que tiene un orden verbal en tanto cuerpo, pero en tanto alma posee un significado invisible y escondido en las palabras. El alma dotado de razón comienza a ver aquí lo que le es familiar. A través de las palabras, como a través de un espejo, descubre la inmensa belleza de las ideas que se muestran en aquéllas;[67] ella despliega los símbolos alegóricos y los aparta para

[64] Véase I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tubinga 1969, p. 134.

[65] Véase J. Pépin, 1987, p. 34 ss. («Les indices de l'allégorie»).

[66] Véase J. Pépin, 1987, p. 36 ss. y I. Christiansen, *op. cit.*, p. 152.

[67] Aquí se encuentra al parecer el punto de reconexión para la actualización de la doctrina del logos exterior e interior por parte de Philos que ya hemos mencionado. Véase K. Otto, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik*, Tubinga 1969, pp. 131-142.

poner bajo la luz el significado desnudo de las palabras para aquellos que son capaces de ver en pequeños indicios lo invisible a través de lo visible.»[68]

El hecho de que la alegoresis pretende alcanzar algo invisible y más elevado conlleva que este sentido no pueda ser inmediatamente accesible a todos los lectores. Sólo el intérprete iniciado, con vocación y experiencia puede llegar hasta este sentido más elevado, que Dios quiso preservar del lector corriente que queda adherido a la literalidad. Tal como lo explica Filón, sólo aquellos que pueden ver gracias a pequeños indicios lo invisible a través de lo visible (τοῖς δυναμενοῖς ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν) están en condiciones de captar el sentido más profundo de la escritura. Por eso, Filón se sirvió en varias ocasiones del lenguaje órfico de los *mistagogos* para describir la elevación al sentido alegórico. No es para la mayoría (πρὸς τούς πολλούς), sino para la minoría (πρὸς ὀλιγούς), para aquellos que se interesan por el alma y no por la letra.[69] La llave de la escritura sólo se abre al círculo esotérico de aquellos que son dignos de lo invisible. De hecho es lógico que el discurso religioso sugiere una comprensión alegórica, ya que trata de lo no terreno por medio de un lenguaje plenamente terreno. La característica del logos expresado, del λόγος προφορικός, de ser siempre signo de otro logos invisible, sólo pudo favorecer esta concepción.

En la época desde la estoa hasta la patrística, en general era muy extendida la convicción de que todo lo religioso poseía algo simbólico, indirecto, misterioso.[70] Lo religioso trataba del espíritu, o sea de algo esotérico que sólo la alegoría y el sentido espiritual o pneumático podía descifrar. Poco a poco se iba imponiendo la idea de que lo religioso consistiría *únicamente* en misterios, lo cual parecía perfectamente correcto en cuanto al contenido (lo divino) y en cuanto al destinatario humano (adherido a lo corporal).

[68] *De vita contemplativa*, § 78 (citado según la trad. alemana: Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung, vol. VII, Berlín 1964, pp. 67-68; siguiendo las informaciones y el texto griego en *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, París 1963, p. 139, se ha cambiado la última frase).
[69] Acerca de este trasfondo mistagógico en Filón véase J. Pépin, 1987, p. 13. Siguió siendo de gran importancia para los primeros Padres de la iglesia. Algunos pasajes del Nuevo Testamento, especialmente del cuarto Evangelio (el Lógos entró en el mundo, pero el mundo no lo reconoció), parecían favorecer una lectura mistagógica. Véase Jo 1, 5; 3, 12.
[70] Véase H.-J. Klauck, *op. cit.*, p. 43.

Aunque Filón subraya ocasionalmente que el sentido verbal es inevitable y advierte del peligro de una alegorización radical, él mismo no escapó a este peligro. Se pueden encontrar afirmaciones suyas según las cuales *toda* la Escritura consistiría en misterios. Cualquier pasaje sería misterioso y necesitaría la alegoría. La primera teoría consistente de la alegoría que ofrece la antigüedad culmina, por tanto, en la intuición del carácter universal de lo alegórico. Lo que asoma aquí por primera vez en el terreno teórico (porque ya estaba insinuado en la concepción de la palabra ἑρμηνεία) es un lejano estadio previo de la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Lo que nos sugiere pensar es que todo lo verbal debe remitir a algo preverbal para ser plenamente comprendido. La escritura no se basta a sí misma,[71] sino que requiere la ayuda o la luz de otra instancia, una necesidad que parece satisfacer lo alegórico. Su universalización indica la necesidad de que el λόγος προφορικός remonte al espíritu que lo anima. Sólo este último interesa al intérprete.

La universalidad de lo alegórico –que en principio no habría que cuestionar, ya que ninguna palabra escrita puede bastarse a sí misma– puede seducir, sin embargo, a descuidar el logos verbal, la voluntad de enunciación que sólo en él puede manifestarse, de modo que tal descuido puede dar lugar a la arbitrariedad interpretativa. Por eso, ya en la antigüedad la preferencia por la alegoría valió a Filón cierto descrédito, porque se alejó demasiado violentamente del primado de la interpretación verbal de las leyes, practicada por los exegetas judíos de la Tora, que estaban menos influenciados por la tradición órfica de Grecia. Tal vez por esta razón su influencia en la exégesis palestinense fue tan escasa que el judaísmo rabínico lo excluyó tácitamente del canon de la tradición judía.[72]

### 5. *Orígenes: La universalidad de lo tipológico*

En el cristianismo temprano, en cambio, la influencia de la alegoresis de Filón fue muy importante, porque, desde un principio, se encontraba

[71] Aquí sigue ejerciendo claramente su influencia la herencia del Fedro platónico (274-278). Acerca de la universalidad de la problemática que señalamos en Platón véase el artículo de Th. Szlezák, «Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs 'Phaidros'», en: *Museum Helveticum* 35 (1978), pp. 18-32 y su libro *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlín-Nueva York 1985.
[72] H-J. Klauck, *op. cit.*, p. 98.

ante el reto que suponía la anunciación de Jesús y su relativización implícita de la ley judía. A partir de su enseñanza ya no se podía tomar al pie de la letra la ley mosaica y especialmente sus esperanzas proféticas referidas al Mesías. Pero por el hecho de que Jesús apelaba explícitamente a la autoridad de la ley, tampoco se podía simplemente dejar de lado la tradición judía. Por eso parecía indicado interpretarla alegóricamente y referirla completamente a la persona de Jesús, quien se convirtió en la pauta a partir de la cual había que interpretar la letra del Antiguo Testamento. Al menos según el testimonio desde la posterioridad del Evangelio las palabras de Jesús mismo invitaron a ello: «Investigad las Escrituras (...) ellas dan testimonio de mí» (Jn 5, 39). «Si creyerais a Moisés, también me creeríais a mí, porque él escribió sobre mí» (5, 46).

Fue todo menos evidente que este era el caso, ya que el mesianismo judío esperaba más bien un rey poderoso que restauraría el reino de los judíos en su antiguo esplendor. Pero en cualquier caso no se esperaba a alguien que no respetaba la ley y que moriría en la cruz como blasfemo. En este punto no había forma de cambiar el sentido literal de la Escritura. Por tanto era preciso encontrar una interpretación alegórica con ayuda de la clave que ofrecía la persona de Jesús. Esta interpretación alegorizante del Antiguo Testamento referido a Jesús fue designada más tarde –y no antes del siglo XIX– con el nombre de «tipología». Su propósito era encontrar en el Antiguo Testamento unos *«typoi»*, es decir prefiguraciones de la figura de Cristo, que debían quedar irreconocibles como tales antes de su aparición. Esta lectura tipológica de la Biblia, que Jesús mismo había recomendado, se llamó entonces «alegórica», por la falta de otra palabra mejor, pero de todos modos conforme al espíritu del tiempo.

En la apologética eclesiástica se intentó durante mucho tiempo diferenciar entre la tipología y la alegoría,[73] porque esta última fue considerada como extravagancia pagana que inducía a la arbitrariedad y la frivolidad interpretativa, mientras que la tipología tenía la finalidad aparentemente muy distinta de localizar en el Antiguo Testamento anuncios históricos reales y correspondencias de la persona de Jesús. Así, se pretendía que el sacrificio de Isaac por parte de Abraham anunciaba la muerte sacrificial de Cristo por la mano del Padre, que los tres días que Jonás había pasado en la barriga de la ballena reflejaban el lapso entre la muerte y la resurrección de Jesús etc. Sin duda se trataba de una forma muy especial

[73] Concretamente hasta el ensayo innovador de H. de Lubac, «Typologie et allégorie», en: *Recherches de sicence réligieuse*, 34 (1947), pp. 180-226.

de la interpretación alegórica, pero ya entonces fue denominada alegoría. El primero que habló explícitamente de la alegoría fue el apóstol san Pablo en su carta a los gálatas (4, 21-4). En ella elabora una interpretación «tipológica» de la historia de los dos hijos de Abraham, uno de la esclava (Hagar) y uno de la mujer libre (Sara). Pablo afirmó que esto se dijo alegóricamente (ἀλληγορούμενα). Porque el hijo nacido de la esclava significaría la Jerusalén actual, que se en encontraba en la esclavitud, es decir, bajo la ley. En cambio el hijo nacido de la mujer libre no sería esclavo de la ley (o de la carne), sino que sería libre por ser heredero del espíritu. Alegoría era, por tanto, el nombre que la antigua iglesia dio a su método de interpretación tipológica,[74] de manera que todo el Antiguo Testamento se convirtió en una alegoría del Nuevo Testamento. Éste revelaba el espíritu desde el cual había que entender la letra del primero.

El teórico de mayor peso en esta práctica de la alegoría fue el padre de la iglesia Orígenes (alrededor de 185-254). En el cuarto libro de su tratado «De principiis» presentó «la primera indagación sistemática del problema hermenéutico»[75] de Occidente. Siguiendo a Filón,[76] desarrolla en este tratado su famosa doctrina de los tres estratos de significado de las Sagradas Escrituras, que preparó el terreno para la doctrina posterior de su cuádruple sentido. En un lejano proverbio de Salomón (Prov. 22, 20), según el cual habría que escribir la escritura «tres veces»[77] para poder dar testimonio de su verdad, veía Orígenes una llave para la interpretación de las Sagradas Escrituras. Su sentido sería que también el exégeta tenía que escribir el significado de la escritura en su alma,[78] primero el corporal, luego el anímico y finalmente el espiritual. Esta tripartición corresponde a la tripartición del ser humano en cuerpo, alma y espíritu, que se encuentra

[74] Todavía san Agustín habla del la «allegorica praefiguratio» en el Antiguo Testamento (*De civitate Dei*, liber XVII, cap. 5, n. 2). Véase H. de Lubac, 1947, p. 189.

[75] G. Ebeling, *op. cit.*, p. 247. Véase también el juicio de J. Pépin en su artículo enciclopédico sobre hermenéutica, *op. cit.*, 1988, p. 753: «El texto griego cristiano más importante sobre el tema» de la hermenéutica.

[76] Véase (en contra de H. de Lubac, 1950, pp. 159-161, quien quita importancia a la influencia de Filón para resaltar la tradición paulina) J. Daniélou, *Origène*, París 1948, p. 179-190.

[77] Orígenes se atiene a una lectura más antigua; hoy se lee «treinta veces».

[78] Origenes, De principiis, IV, 2, 4.

en el Nuevo Testamento y en Filón.[79] Orígenes da una importancia especial a la progresión espiritual que su doctrina pretende marcar. El significado corporal, es decir literal, que también se llamaba somático o histórico, estaba destinado a las personas sencillas o simples. No hay que desestimar esta finalidad, puesto que la gran masa que alimenta su fe sincera en él da buena prueba de su utilidad.[80] El sentido anímico está destinado a los más avanzados en la fe y cuya mirada es capaz de ampliarse por medio del alma de la escritura. Pero sólo a los «perfectos» se les abre el sentido espiritual, que ha de revelar los últimos misterios de la sabiduría divina que se hallan escondidas en la letra.

Los tres estratos del significado de la Biblia obedecen a la voluntad de Dios para dar a los cristianos la posibilidad de progresar de lo visible a lo invisible, de lo corporal a lo inteligible.[81] Dios quiso evitar que cualquiera dispusiera de los misterios para profanarlos. Por eso, el Espíritu Santo (al que se considera como autor de las Escrituras) escondió un sentido más profundo bajo el vestido de una narración común (IV, 2, 9). En sus relatos diseminó deliberadamente incoherencias y discordancias para agudizar el oído del lector atento y digno y recordarle la necesidad de sobrepasar la letra. Al ser retenido por obstáculos en la comprensión, se ve invitado a averiguar un sentido oculto, interior, espiritual y moral, en resumen, un sentido divino (IV, 2, 9). Orígenes menciona como un ejemplo entre muchos otros la absurdidad de que en el relato de la Creación se hable de un primer, segundo y tercer día antes de que hayan sido creados el sol y la noche. El Santo Espíritu no puede equivocarse o difundir una doctrina indigna de Dios. De modo que el paso más allá de la letra no surge de cualquier afán de alegorizar, sino del propósito de salvar la coherencia de la Escritura misma y, por tanto, de la letra,[82] un propósito que Orígenes comparte con Filón, aunque la práctica de ambos pueda haber suscitado la impresión de tener objetivos contrarios.

[79] Acerca de las desviaciones terminológicas y en parte temáticas de esta doctrina en Orígenes véase H. de Lubac, *Histoire et esprit*, 1950, p. 141 ss.
[80] De principiis, IV, 2, 6.
[81] Íbid., IV, 4, 10, que se refiere a Col 1, 16.
[82] Véase J. Daniélou, *op. cit.*, p. 180; también H. de Lubac, 1950, p. 107: «Si no hubiese una intención oculta del santo Espíritu bajo la letra, que va más allá de lo que dice, esta letra misma a menudo sería increíble, sea por lo que pueda tener de chocante, sea por sus aparentes contradicciones, su falta de lógica o, finalmente, por su misma banalidad(...). El sentido espiritual, que da el verdadero valor al texto, justifica la letra en su literalidad y. por añadidura, salva la letra.»

Lo que distingue a Orígenes de Filón es que su manejo de la alegoría es de tendencia preferentemente «tipológica». Esto vale en primer lugar para el desafío interpretativo más grande del cristianismo temprano: la exégesis cristológica del Antiguo Testamento, que fue introducida por la manera en que Cristo quiso que se cumpliera la profecía mesiánica. Porque no se podía hablar de un cumplimiento según la letra. Precisamente el no cumplimiento de la letra se convirtió para Orígenes en indicio de que había que interpretar la Escritura en un sentido espiritual.[83] Así, a menudo el sentido espiritual es agotaba en la localización de correspondencias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, de manera que desde el punto de vista temático había de hecho dos estratos de sentido de la letra: el sentido literal y el cristológico,[84] al que Orígenes indagaba en todas partes en el Antiguo Testamento con su universalización de lo tipológico.

Sin embargo, Orígenes aplicó la interpretación alegórico-tipológica también al Nuevo Testamento, puesto que contenía igualmente su parte de discordancias y secretos (piénsese sólo en el Apocalipsis). También el Nuevo Testamento quiere ser el augurio de algo venidero, a saber de la parusía divina, que era expresión de la esperanza protocristiana de un nuevo y cercano advenimiento del Señor. Mientras el Antiguo Testamento tenía que ser una tipología del Nuevo, éste, a su vez, se tenía que entender como la tipología del «Evangelio eterno», conforme a la expresión de la Revelación, que Orígenes cita en su «De principiis».[85] De esta manera abrió al cristianismo el camino a una interpretación alegórico-simbólica del Nuevo Testamento como garante de algo diferente y superior. Sin embargo, el mérito de su descubrimiento quedó ensombrecido por la tesis exagerada de Orígenes de que *todo* el texto requería una interpretación espiritualista (πνευματικόν).[86] Toda la Escritura consistiría en misterios, proclamó Orígenes, universalizando así la dimensión de lo tipológio. Al estar destinada por su propia naturaleza a la revelación del misterio, la Escritura tenía que encerrar un secreto en todas sus letras.

Esta tesis fue considerada demasiado extrema por el cristianismo temprano, puesto que Orígenes cometió la imprudencia de adoptar muchos elementos paganos, especialmente de Filón y del lenguaje de los

[83] Véase J. Daniélou, *op. cit.,* p. 147 y H. de Lubac, 1950, p. 170.
[84] Véase, J. Daniélou, *op. cit.*, p. 163.
[85] Íbid., p. 172.
[86] De principiis, IV, 3, 5 y otros lugares. Véase J. Daniélou, *op. cit.,* p. 182. Numerosas referencias mencionadas en H. de Lubac, 1950, p. 92-93.

misterios órficos. Su exageración a menudo arbitraria de lo alegórico-tipológico hizo sospechosa a su teología, aunque ejerció una influencia sin igual. Porque, a fin de cuentas, la doctrina de la cuádruple significación de la Escritura, que representa probablemente el mayor logro de la hermenéutica medieval, se remonta a su teoría de los tres estratos de sentido de la Biblia. Según esta doctrina, cuya versión definitiva se debe a Juan Casiano (alrededor de 360-430/435),[87] la escritura puede mostrar un significado cuádruple por la voluntad de Dios: uno literario (es decir somático o histórico), uno alegórico, uno moral y uno anagógico (que debe descubrir los misterios del fin de los tiempos). En el medievo tardío, Agustín de Dacia lo formuló en este famoso poema didáctico: ***Litera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*** (El sentido literal enseña lo que sucedió; el alegórico, lo que debes creer, el moral, lo que debes hacer y el anagógico, hacia dónde debes tender). Como se desprende de la disquisición de Tomás de Aquino sobre este tema,[88] operamos de hecho con dos posibilidades de sentido, el literal y el espiritual, los que a su vez podían tener tres horizontes. El sentido anagógico –como aclara santo Tomás– tiene que ver con la gloria eterna (quae sunt in aeterna gloria) y el moral (o tropológico) con los preceptos de la acción. El sentido alegórico se ofrece allí donde la Ley mosaica contiene una premonición tipológica del Evangelio (por ejemplo, donde Jerusalén, la ciudad santa de los judíos debe simbolizar la iglesia eterna). Lutero rechazó la doctrina de los cuatro significados de las Escrituras, lo que tuvo consecuencias importantes, pero aun así sigue vigente en la distinción corriente entre el sentido literal y el figurativo o metafórico, es decir, en la tensión entre la palabra y el enunciado, de la que surge la necesidad de una hermenéutica.

Ya en su tiempo, la universalización de la tipología por parte de Orígenes, criticada por su arbitrariedad y sus raíces paganas, hizo que la alegoresis cayera en descrédito. Identificándola con la «Escuela de Alejandría», porque Filón y Orígenes habían actuado allí, surgió una resistencia contra la universalización de lo alegórico desde la «Escuela de Antioquía», cuyos representantes principales eran Diodoro de Tarso (muerto antes del 394), Teodoro de Mopsuestia (alrededor de 350-428), Juan Crisóstomo

[87] Véase el estudio en cuatro volúmenes de H. de Lubac, *Exégèse médievale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959-1964.
[88] Summa theol. q. I, art 10, conclusio.

(alrededor de 349-407) y Teodoreto de Ciro (alrededor de 393-466).[89] Su rechazo de lo alegórico o de su universalización dio lugar a un nuevo interés por lo histórico y lo literal, que se manifestó en comentarios y trabajos de edición muy cuidadosos. Su modesto nivel científico, que contrastó mucho con los altos vuelos espirituales de Filón y Orígenes, los acerca bastante al método histórico-crítico de la Edad Moderna.

### 6. *Agustín: La universalidad del logos interior*

Al acercarnos a san Agustín (354-430) nos encontramos por primera vez en esta investigación ante un filósofo, que goza de una recepción muy importante entre los representantes de la hermenéutica contemporánea, aunque de una manera poco atendida hasta ahora. El joven Heidegger, que se dedicó a la fenomenología de la religión, manifestó muy pronto su interés por Agustín. En el semestre de verano de 1921 impartió un seminario –hasta ahora inédito– sobre san Agustín y el neoplatonismo y aún en 1930 ofreció una conferencia, igualmente inédita, bajo el título «Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI». Las referencias a Agustín en *El ser y el tiempo* y también en las lecciones son en su mayoría positivas, lo cual merecer ser destacado, puesto que ya entonces Heidegger se había comprometido con el programa de una destrucción crítica de la historia de la ontología occidental. Según el testimonio de Gadamer, Heidegger saludó en Agustín tal vez al correligionario más importante de su concepción del *sentido de ejecución* de la enunciación, al que puso en juego contra la tradición metafísico-idealista. Porque de Agustín se derivaba la distinción principal entre el *actus signatus* de la enunciación predicativa y su ejecución posterior en el *actus exercitus*, una palabra mágica, como recuerda Gadamer, con la que Heidegger hechizó en aquel tiempo a sus oyentes en Friburgo y Marburgo e incluso a él mismo.[90]

También en Gadamer se puede detectar una dedicación muy importante a Agustín. Ya en el prólogo mencioné una conversación, en la que

[89] Véase el libro todavía fundamental de Christoph Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese,* Colonia-Bonn 1974. Acerca de Teodoreto de Ciro véase A. Viciano, «Homeron ex Homerou saphenizein». Principios hermenéuticos de Teodoreto de Ciro en su Commentario a las Epistolas paulinas, en: *Scripta Theologica* 21 (1989), p. 13-61

[90] H.-G. Gadamer, «Erinnerungen an Heideggers Anfänge», en: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), p. 21.

Gadamer remite a Agustín en relación con la pretensión universalista de la hermenéutica. Además, en la parte final de *Verdad y método* le dedicó un capítulo decisivo. No es exagerado decir decisivo, porque Agustín le permitió a Gadamer en aquel punto sobrepasar el olvido del lenguaje de la ontología griega, que se caracterizaba por una concepción nominalista y técnica del lenguaje. Gadamer pudo mostrar en Agustín –y a ello se debe su enorme importancia– que este olvido del lenguaje no fue total en la tradición.[91] Tan sólo la idea agustiniana del *verbum* hubiese hecho plena justicia al ser del lenguaje dentro de la tradición. En la concepción de la palabra como encarnación en proceso de lo espiritual, que está plenamente presente en la palabra aunque remite a algo otro, se perfila la universalidad de la aproximación hermenéutica al lenguaje.

Por lo que podemos observar, tanto Heidegger como Gadamer se dejaron estimular en sus especulaciones sobre todo por las «Confesiones» y por «De Trinitate». Pero da la casualidad de que Agustín también fue autor de un tratado hermenéutico con el título «De doctrina christiana», del que G. Ebeling sostuvo no sin razón que fue «la obra históricamente más influyente de la hermenéutica».[92] En la historia de la hermenéutica –desgraciadamente sólo es un breve esbozo–, que Heidegger ofreció al comienzo de sus lecciones sobre la hermenéutica de la facticidad en el semestre de verano de 1923, ya se puede apreciar cuánta importancia dio él también a este tratado. En ese contexto lee con entusiasmo el comienzo del libro tercero de la «Doctrina christiana» en alemán y en latín: «*Agustín* ofrece la primera "hermenéutica" de gran envergadura [sigue el texto latín del que sólo reproducimos la versión traducida]: "¿En qué condición el hombre debe acercarse a los pasajes ambiguos de las Escrituras? Con temor a Dios, con la única preocupación de encontrar en la Escritura la voluntad de Dios; plenamente formado en la fe, de manera que no se complazca con disputas sobre palabras; equipado con conocimientos del lenguaje, para que no se quede enredado en palabras y modismos desconocidos; provisto del conocimiento de ciertas cosas y acontecimientos naturales a las que se recurre como ilustración, para que no interprete mal su fuerza demostrativa respaldada en el contenido de verdad'.»[93]

[91] VM p. 395 (= GW, I, p. 422).
[92] G. Ebeling, *op. cit.*, p. 249.
[93] M. Heidegger, *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität), Francfort/M. 1988, p. 12.

Heidegger insiste claramente en la «gran envergadura» de esta hermenéutica en comparación con la posterior de Schleiermacher, que en su opinión es más formalista: «Schleiermacher redujo la idea de una hermenéutica amplia y entendida como algo vivo (de Agustín) a un "arte del comprender"...»[94] ¿En qué medida es apropiado reconocer en Agustín la «idea de una hermenéutica amplia y entendida como algo vivo»? Es probable que Heidegger quedara impresionado por la conexión inconfundible que Agustín establece en el mencionado Proemio entre lo que hay que entender y la actitud diligente del que entiende, animado por la sola preocupación de buscar la viva verdad. Esta conexión otorga a la hermenéutica agustiniana un rasgo claramente «existencial», que se puede encontrar en todos sus textos y que le ha valido desde hace mucho tiempo la fama de un protoexistencialista. El querer entender las Escrituras no es un proceso indiferente y puramente epistémico, que se desarrolla entre el sujeto y el objeto, sino que da testimonio de la fundamental inquietud y manera de ser de una existencia que aspira a encontrar un sentido.

En relación con lo que nos interesa aquí también llama la atención en el texto de Agustín que limite su indagación hermenéutica a los «pasajes ambiguos» de la Escritura *(ad ambigua Scriptuarum)*. Porque Agustín parte de la posición de que, en principio, la Escritura es clara e incluso accesible a los niños.[95] De esta manera se distancia ostensivamente de Orígenes, para quien toda la Escritura podía ser alegórica. Agustín considera que una reflexión expresamente hermenéutica sólo es necesaria donde se topa con la dificultad de pasajes ambiguos. En «De doctrina christiana» (especialmente el libro tercero) se tratará sólo de dar instrucciones *(praeceptae)* para superar el problema de los pasajes ambiguos. No podemos extendernos mucho sobre estas instrucciones, que permitirían mostrar que Agustín no sólo es el padre de la hermenéutica existencialista, sino también de la hermenéutica basada en reglas. Pero al menos voy a dar un breve esbozo.

Agustín recuerda en primer lugar que cualquier ciencia tiene tres fundamentos: la fe, la esperanza y el amor.[96] De ahí se deduce que por mucho que se siga las reglas, la luz que se precisa para penetrar los pasajes oscuros debe venir de Dios. Por tanto, todo depende de la disposición espiritual del intérprete, y especialmente de la *caritas*. Quien se acerca con

[94] Ibíd., p. 13.
[95] Véase *De Trinitate,* I, 2: «Sancta Scriptura parvulis congruens».
[96] De doctrina christiana, I, cap. XXXV.

amor y prudencia a las Escrituras, comenzará por leer todos los libros canónicos para obtener al menos cierto conocimiento de ellos, aunque no comprenda todo su contenido.[97] Por este camino se familiarizará con el lenguaje de las Escrituras y estará en condiciones de iluminar los pasajes oscuros con ayuda de los claros. Agustín insistirá varias veces en esta instrucción aparentemente banal de explicar los pasajes oscuros con pasajes paralelos más claros. Además recomienda cultivar el conocimiento de las lenguas hebrea y griega y subraya el beneficio que se puede sacar de la diversidad de las interpretaciones[98] y traducciones para aclarar los pasajes oscuros. También incorpora un elemento histórico-crítico en su hermenéutica: El cristiano crítico siempre buscará un sentido conforme a Dios y no tomará al pie de la letra las fábulas supersticiosas de las Escrituras. Por añadidura, hay que tener en cuenta el contexto histórico, especialmente en el manejo del Antiguo Testamento. Por ejemplo, se tendrá que comprender que había tiempos en que un hombre podía vivir castamente con varias mujeres (como Abraham vivió su relación con Sara, que animó ya a san Pablo a hacer una interpretación alegórica), mientras que en la actualidad un hombre puede llevar una vida pecaminosa aunque sea monógamo.[99] En este punto, además del precepto de la *caritas*, al que Agustín apela sistemáticamente y en todas partes, también señala que puede ayudar la regla general de iluminar pasajes oscuros con pasajes paralelos más claros. Por otro lado, no hay que tomar al pie de la letra aquello que tiene un sentido metafórico. Para esclarecer el espíritu de las metáforas de las Escrituras, Agustín recomienda adquirir conocimientos de retórica que permiten dominar los diversos «tropos» o giros del lenguaje (desde la ironía hasta la catacresis).[100] Por otro lado, prescinde explícitamente de una explicación exhaustiva de los giros del lenguaje, puesto que son tan amplias que ninguna inteligencia podría captarlos todos. El tercer libro de su tratado lo cierra (en medio de él hay una interrupción de treinta años) con un llamado a la oración, porque el espíritu de la letra debe iluminarse desde Dios. Como explica en el último párrafo, así termina lo que habíamos que decir sobre la relación entre los signos con la palabra o con el pensamiento *(de signis, quantum ad verba pertinent)*.[101]

[97] Ibíd., II, cap. VIII.
[98] Ibíd., II, cap. XII.
[99] Ibíd., III, cap. XVIII.
[100] Ibíd., III, cap. XXIX.
[101] Ibíd., III, cap. XXXVII.

El final del libro tercero evoca una relación entre signo y verbum, que hay que complementar desde el «De Trinitate» de Agustín, ya que la hermenéutica lingüística de Gadamer hace referencia explícita a esta doctrina. La manera de establecer esta relación en el contexto de esta obra está, sin duda, en función de un problema teológico: ¿Cómo se puede pensar al hijo de Dios de tal manera sin entender el *verbum* como una simple exteriorización sensorial de Dios, que tendría como consecuencia un subordinacionismo trinitario? Para resolver esta cuestión, Agustín recurre a la distinción entre un *logos* interno (ἐνδιάθετος) y un *logos* o *verbum* externo (προφορικός). Como dice, el hablar o pensar original es interior, es el lenguaje del corazón.[102] Este hablar interior aún no tiene una forma sensorial o material, es puramente intelectual o universal, lo que quiere decir aquí: Aún no ha adquirido la forma de un lenguaje sensorial o histórico *determinado*. Cuando escuchamos una palabra humana en un lenguaje determinado, está claro que no tratamos de entender su configuración específica y casual, sino el *verbum* o la razón que se encarna en ella, aunque sea de manera incompleta como toda encarnación de lo espiritual en el hombre. Así, se trata de trascender el lenguaje sensorial expresado para llegar al *verbum* verdaderamente humano (sed transeunda sunt hac, ut ad illud preveniatur hominis verbum).[103] Lo que se aspira a alcanzar es el *verbum* que no se puede proferir en ningún sonido particular, pero que sin embargo es inherente a todo habla y que precede a todos los signos a los que puede ser «traducido». Cuando esta palabra interior (verbum intimum) del alma o del corazón adopta la forma sensorial de un lenguaje concreto, no se la dice tal como es, sino de la manera en que se la puede ver a través de nuestro cuerpo en aquel momento (nam quando per sonum dicitur, vel per aliquod corporale signum, non dicitur sicut est, sed sicut potest videri audirive per corpus).[104]

La ganancia teológica que Agustín puede sacar de esta doctrina es considerable. También para Cristo, el *verbum* divino vale esta distinción por analogía. El *verbum* divino que se introdujo en un tiempo determinado en el mundo histórico no se debe confundir con el *verbum* eterno de

[102] De Trinitate, XV, cap. X, 19: «Verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus alterius.»
[103] Ibíd., XV, cap. XI, 20.
[104] Ibíd. En cuanto a la concepción de ἑρμηνεία como mediación de lo pensado véase además Agustín, De civitate dei, VIII, cap. XIV: «ideo Ἑρμῆς Graece, quod sermo vel interpretatio, quae ad sermonem utique pertinet; ἑρμηνεία dicitur ..., per sermonem omnia cogitata enunciatur.»

Dios. Esta distinción permite a Agustín pensar tanto la diferencia como la igualdad del *verbum* históricamente revelado con respecto a Dios. Del mismo modo en que a la expresión humana de una palabra precede una palabra interior, así también preexiste junto a Dios un *verbum* antes de la creación y del advenimiento terrenal de Cristo, que la tradición entendía como la *sapientia* o el autoconocimiento de Dios.[105] También con respecto a este *verbum* se consideraba que en un tiempo determinado adoptó una forma sensorial para comunicarse a los hombres. Puesto que nuestro lenguaje no transmite una copia exacta de nuestros pensamientos íntimos, también debe ser cierto para Dios que el *verbum* manifestado sensorialmente en su forma externa y contingente debe ser diferenciado del *verbum* divino tal como es en sí mismo. Sin embargo, y esto sólo es posible para Dios, esta manifestación era idéntica en su esencia con la *sapientia* divina, de modo que Dios podía estar plenamente presente en la manifestación de su palabra.

Los seres humanos no logran casi nunca esta identidad de la esencia del pensamiento y la palabra concreta, y con esta afirmación Agustín marca el límite de su analogía con la palabra humana. Porque el *verbum* divino se refiere al autoconocimiento completo de Dios, mientras que el *verbum* humano nunca es capaz de poseerse a sí mismo de esta manera. Sólo muy raras veces nuestra palabra es el reflejo de un conocimiento seguro. Agustín se pregunta si nuestro *verbum* sólo surge de lo que podemos llegar a saber por nuestra ciencia.[106] ¿No ocurre más bien que decimos muchas cosas sin tener una claridad última sobre el saber que empleamos al hablar? Al contrario del *verbum* divino, nuestro *verbum* no está dotado con una autoevidencia última. La razón de ello es que nuestro ser no se resuelve en un puro y verdadero conocimiento de sí mismo *(quia non hoc est nobis esse, quod est nosse)*. Nuestro *verbum* se nutre siempre de un saber implícito, de un «no sé qué» *(quiddam mentis nostrae)*,[107] que ayuda al pensamiento a expresarse. Este «no sé qué» –Agustín debe pensar aquí en el lenguaje concreto– no es algo sólidamente formado, puesto que no

[105] La orientación para ello era 1 Cor 1, 24. Véase De Trinitate, IV, cap. XX, 27; cap. I, 1, VII, cap. III, 4-6, cap. XII, 222, y otros lugares.
[106] De Trinitate, XV, cap. XV, 24: «Numquid verbum nostrum de sola scientia nostra nascitur?
[107] XV, cap. XV, 25. A falta de otra versión mejor, seguimos aquí la versión francesa: La trinité, Oevres de Saint Augustin, vol. 16, París 1955, p. 497 (trad. castellana: San Agustín, Obras, 23 vols. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid vvaa).

brota de una visión clara, sino algo infinitamente formable *(hoc formabile nondumque formatum)*. Agustín pone aquí especialmente de relieve el contraste con la autopresencia divina, de la que testimonia el *verbum* del hijo.

Sólo podemos interesarnos aquí por aquellas consecuencias hermenéuticas de esta concepción que se han transmitido en parte a la hermenéutica actual. Lo que Gadamer extrajo de ella en primer lugar era la insistencia en el hecho de que la palabra que se trata de comprender no sólo se refiere al mero sonido, sino a lo significado con este signo, es decir, aquello a que se refiere o lo pensado y, finalmente, a la palabra de la razón misma en su universalidad.[108] Ahora bien, ¿qué significa esto para el filosofar actual? ¿Se refiere a una representación mental, con lo que estaríamos ante el peligro de una recaída en el mentalismo, psicologismo etc.? De acuerdo con Gadamer, debemos plantar la pregunta de qué ha de ser esta "palabra interior"».[109] Hay que partir de la observación de Agustín de que el carácter de signo por medio del cual pretendemos expresar algo, nuestro «espíritu», implica algo contingente o material. Siempre expresa sólo un aspecto y no la totalidad de lo que queremos enunciar. La doctrina del *verbum cordis* nos advierte de no tomar este signo del lenguaje como algo último, puesto que siempre representa sólo una interpretación *(interpretatio)* incompleta, que necesita que continuemos hablando si queremos abarcar la totalidad de la cosa: Por tanto, la palabra interior no depende en absoluto de una lengua determinada, y no tiene de ningún modo el carácter de un presentir las palabras que surgen de la memoria, sino que se trata del estado de hecho que se ha terminado de pensar *(forma excogita)*. En la medida en que se trata de un terminar de pensar, hay que reconocer en él también un momento procesual.[110]

Este elemento procesual es el de la búsqueda de la palabra y de su comprensión. Todo enunciado no forma más que un segmento del diálogo que da vida al lenguaje. El «estado de hecho terminado de pensar», el *actus exercitus* o su ejecución posterior por medio del hablar, que no puede ser encerrado en el *actus signatus* asible de la enunciación real del decir, sólo existe en este diálogo que requiere comprensión. Gadamer aprendió de Agustín que el sentido transmitido por el lenguaje «no es un sentido lógico que se pueda abstraer del enunciado, sino que significa el entrela-

[108] Véase VM p. 398 (=GW, I, p. 425).
[109] Ibíd.
[110] Ibíd., p. 399 ( = GW I, p. 426).

zamiento que se produce en él».[111] La fijación del pensamiento occidental en la proposición significa, por tanto, una reducción del lenguaje que omite su dimensión decisiva, es decir, omite que cualquier discurso está incluido en un diálogo. La concentración en la lógica de la proposición abstrae del carácter inevitablemente respondedor de la palabra,[112] de su dependencia de algo anterior, es decir, la pregunta. En esta dialéctica de pregunta y respuesta consiste la verdadera universalidad del lenguaje, de la que se nutre la pretensión de universalidad de la hermenéutica, que eleva el lenguaje al pensamiento. De manera inconfundible, aunque raras veces comprendido, Gadamer lo concibió en su ensayo «La universalidad del fenómeno hermenéutico» (1966) precisamente como el *«fenómeno hermenéutico primario»*, que implica «que no existe un enunciado posible que no se pueda entender como respuesta a una pregunta, y que se debe entender *sólo así*».[113] Esta concepción dialógica es un eco de la doctrina agustiniana del *verbum cordis*, por medio de la cual Gadamer se propone superar el olvido occidental del lenguaje, es decir, la fijación en el enunciado como algo último abstrayendo el carácter de acontecimiento del sentido.

La verdad del enunciado no se halla en él mismo o en el signo escogido en el momento correspondiente, sino en la totalidad que desencierra: «No se debe tomar la palabra sólo como un signo que apunta a un significado determinado, sino al mismo tiempo hay que percibir todo aquello que conlleva».[114] En su ensayo pionero «Was ist Wahrheit?» (¿Qué es la verdad?), de 1957, Gadamer ya había intentado liberar la pretensión de verdad del lenguaje de la base de la proposición: «No hay proposición que se pueda concebir sólo por el contenido que presenta si se la quiere captar en su verdad. Toda proposición está motivada. Toda proposición tiene presupuestos que no enuncia».[115] De ello se desprende

[111] Ibíd., p. 404 ( = GW, I, p. 431).
[112] Véase Ibíd., p. 404 ( =GW, I. p. 432): «La unidad de la palabra que se explica en la multiplicidad de las palabras, permite ver además algo que no se resume en la estructura peculiar de la lógica y que pone de relieve el *carácter de acontecimiento del lenguaje:* el *proceso de la formación de conceptos»*.
[113] GW, II, p. 226 (el subrayado es nuestro).
[114] H.-G. Gadamer, «Von der Wahrheit des Wortes», en: *Jahresgabe der Martin-Heidegger Gesellschaft* (1988), p. 17.
[115] GW, II, p. 52; véase en la misma página: «La prioridad lógica no la tiene el juicio, sino la pregunta, como también lo prueban históricamente el diálogo platónico y el origen dialéctico de la lógica griega. La prioridad de la pregunta frente al

que la universalidad del lenguaje no puede ser la del lenguaje hablado, sino la de la «palabra interior», como se podría expresarlo con Agustín, aunque ciertamente suena un poco torpe. Esto implica todo menos una negligencia del leguaje concreto. Sólo se trata de situar este lenguaje correctamente en su horizonte hermenéutico. No podemos percibir una palabra del «espíritu», pero sí podemos apuntar a ella como objetivo cuando nos proponemos entender un lenguaje.

La universalidad de la hermenéutica no se toca ni siquiera tangencialmente cuando se remite, como por ejemplo Habermas, a la experiencia prelingüística o a los límites del lenguaje. Al contrario, la hermenéutica es precisamente un pensar hasta el final los límites del lenguaje.[116] Porque «el fracaso del lenguaje prueba su capacidad de buscar para todo una expresión».[117] Una hermenéutica que procede de Agustín no necesita que se le instruya sobre los límites del lenguaje enunciado. La universalidad a la que se refiere es la de la búsqueda de la comprensión, del intento o de la capacidad de encontrar expresiones para todo. La tesis principal de Gadamer es que el enunciado tiene *límites* por principio, que se deben a nuestra finitud histórica y nuestra dependencia de la densidad de un lenguaje ya existente pero abierto. «En los ejemplos vemos cuáles son los límites que un enunciado tiene por principio. Nunca puede decir todo lo que hay que decir. (...) Platón llamó al lenguaje el diálogo interior del alma consigo misma. Aquí se muestra claramente la estructura del asunto. Se llama diálogo, porque se trata de pregunta y respuesta, porque uno se pregunta tal como pregunta a otro y habla a sí mismo tal como hablaría a otro. Ya Agustín señaló esta manera de hablar. Cada uno está en cierto modo en diálogo consigo mismo. Aunque esté dialogando con otros debe seguir dialogando consigo mismo en la medida en que piensa. Por tanto, el lenguaje no se ejecuta en enunciados, sino como diálogo, como unidad de sentido que se construye con palabras y respuestas. Sólo así el leguaje obtiene toda su redondez.»[118]

Con esta concepción agustiniano-gadameriana de la universalidad del *logos* interior podemos concluir nuestro resumido panorama de la historia previa a la Reforma de la hermenéutica. Considerando el punto de culmi-

---

enunciado significa, empero, que el enunciado es en esencia una respuesta. No hay enunciado que no represente una especie de respuesta.»

116. Véase el ensayo: «Gadamers Grenzen der Sprache», en: *Evolution und Sprache. Über Entstehung und Wesen de Sprache*, Herrenalber Texte 66 (1985), pp. 89-99.

117 GW, II, p. 185.

118 Grenzen der Sprache, p. 97-98.

nación de esta universalidad, podemos adherirnos sin duda al juicio de Ebeling sobre el medievo restante: «Desde el punto de vista hermenéutico, después de Agustín no surgieron planteamientos y criterios fundamentalmente nuevos a lo largo de un milenio aproximadamente».[119] Sin embargo, sería ciertamente injusto abundar en el habitual juicio despectivo sobre el milenio «oscuro» del medievo.[120] Para sustraerse a este prejuicio corriente que se debe a la ignorancia, lo mejor que se puede hacer es consultar la obra excelente y apasionada en cuatro volúmenes de Henri de Lubac sobre la hermenéutica medieval, así como la exposición general de Brinkmann.[121]

## 7. *Lutero:* ¿sola scriptura?

Presumiblemente hay más estudios sobre la «hermenéutica» de Lutero que sobre cualquier otro clásico de la hermenéutica. Esto se debe sin duda a la inmensa importancia de Lutero para la historia intelectual y eclesiástica, pero también a la circunstancia de que la tradición de la hermenéutica fue cultivada sobre todo por el protestantismo, desde Flacius hasta Schleiermacher, Dilthey, Bultmann, Ebeling y tal vez también Gadamer.[122] Para Dilthey, el primer historiador de la hermenéutica, era se-

[119] G. Ebeling, Artículo «Hermeneutik», p. 249.

[120] Este es el defecto del libro de G. Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, París 1988, especialmente pp. 68-70, 77 («sus obras deben figurar en el museo de los errores y de los horrores de la historia» y otras afirmaciones por el estilo).

[121] H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, París 1959-1964; H. Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tubinga 1980.

[122] Véase especialmente el ensayo de Gadamer, «Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der Entmythologisierung» (GW, II, pp. 121-132), redactado en una relación inmediata con WM y considerado en el segundo volumen de sus GW incluso como «primer desarrollo ulterior de WM»; hay que señalar además los numerosos trabajos sobre la dimensión religiosa de Heidegger y sus relación con la teología de Marburgo en: *Heideggers Wege*, Tubinga 1983 (incluido en GW III). En general, las indagaciones de Gadamer sobre la historia de la hermenéutica, entre ellas WM mismo, pero también el artículo en HWdPH sobre hermenéutica (GW, II, pp. 92-120) y la introducción al volumen publicado junto con G. Boehm: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Francfort/M. 1977, estaban fuertemente marcadas por la tradición protestante.

guro que la ciencia hermenéutica sólo comenzó con el protestantismo.[123] Sin duda que el cometido reformador de Lutero sembró las premisas de una revolución hermenéutica, pero hay que preguntarse en serio si Lutero mismo desarrolló realmente una *teoría* hermenéutica. Su «hermenéutica» se confunde por completo con su interpretación de las Sagradas Escrituras y como profesor sólo ofreció lecciones exegéticas, lo cual era una novedad en aquella época.[124] Es sabido que Lutero estaba tan concentrado en las Escrituras y su palabra que no se interesó por la filosofía o la teoría, a las que solía equiparar con la escolástica vacía de contenido. Su concepción hermenéutica sólo se puede deducir del método de su exégesis de las Sagradas Escrituras.[125]

El punto de partida de Lutero era obviamente el principio reformatorio de la *«sola scriptura»*, a la que defendió contra la tradición y la doctrina de la Iglesia. La instauración de este principio significó sin duda una afrenta para la Iglesia de entonces, que estaba en una situación de olvido del texto. Pero desde el punto de vista estrictamente hermenéutico no era algo desconocido. Por ejemplo para la patrística la primacía del texto era la norma. En Agustín hemos podido ver la exigencia de partir siempre de las Escrituras para esclarecer los pasajes oscuros con pasajes paralelos del texto. Al comienzo de su «Doctrina christiana» aconsejaba al lector de leer en primer lugar todo el texto y de fiarse en la luz esclarecedora del espíritu. Al contrario de la tendencia alegorizante de los alejandrinos, partía además del principio de que las Escrituras eran comprensibles. Es absolutamente cierto que en la época de Lutero la Iglesia había perdido de vista esta evidencia, pero desde una óptica puramente hermenéutica esto es menos importante, ya que en la Reforma sólo se trataba de reconquistar esta evidencia perdida. Tanto la *sola scriptura* como la convicción de que la Escritura era en principio transparente ya eran los pilares de la patrística, que Lutero no menospreciaba en absoluto. Su rechazo de la alegoresis y del cuádruple sentido de las Escrituras significaba a este respecto una renovación provocadora de la mentalidad patrística. El rechazo de la alegoresis, que el joven Lutero aún había practicado, significaba clara-

[123] Así lo dice literalmente en la primera frase de su informe sobre «Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren Hermeneutik» (en: GS, XIV/1, p. 597). Véase acerca de esta tesis C. von Bormann, Artículo «Hermeneutik», *op. cit.*, p. 112.

[124] Véase G. Ebeling, «Die Anfänge von Luthers Hermeneutik», en: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 48 (1951), p. 174, nota.

[125] De esta manera procede G. Ebeling, 1951.

mente una orientación decidida hacia el sentido literal.[126] La intuición básica de Lutero era que el sentido literal bien entendido contenía por sí mismo un significado espiritual, de manera que de la correcta comprensión de lo verbal surgía el espíritu de la Escritura. El espíritu no es un más allá licuado de la palabra, sino qûe se lo encuentra en la fiel ejecución de la palabra. Ésta sigue siendo letra muerta mientras no se la experimenta en su ejecución que apunta a una transformación espiritual, una concepción que recuerda la doctrina agustiniana del *verbum*. La conocida afirmación de Lutero de que las Escrituras contienen su propia llave, *sui ipsius interpres*, significa que la palabra, en tanto oferta divina, está en espera de una ejecución que debe realizarse en la comprensión creyente de las Escrituras. Dicho de otra manera, una palabra de la *scriptura* siempre espera una interpretación, la que sólo puede realizar la ejecución posterior del *verbum* mismo en tanto permite que permite que resuene la totalidad liberadora de la significación que pretende expresar por medio de la gracia divina. La orientación por la palabra cumple todo lo que pueden revelar las Escrituras. Esta es la forma del universalismo hermenéutico que adopta el protestantismo.

El principio de la *sola scriptura* que sería su propio intérprete, la doctrina subyacente del *verbum* y la anticipación de la comprensibilidad fundamental de las Escrituras no son descubrimientos de Lutero. Sin embargo, hay que preguntarse si estos criterios pueden ser suficientes para una teoría de la interpretación rigurosa. Porque no bastan cuando se trata del dilema de los pasajes ambiguos de las Escrituras. Sólo a causa de ellos Agustín se vio motivado a elaborar las instrucciones hermenéuticas en su «Doctrina christiana». Aunque en principio las Escrituras son claras y comprensibles, no lo son en todo momento. A este respecto la iglesia oficial se había apoyado en la autoridad de la tradición y del magisterio. ¿Cómo resolvió el protestantismo este problema? Su apelación a la intuición del Espíritu Santo o al hecho de que las Escrituras son en todas sus partes e unívocamente sus propios intérpretes *(sui ipsius interpres)* resulta poco satisfactoria y en parte ingenua, ya que no parecía poder frenar en absoluto la arbitrariedad de interpretaciones opuestas. Para el Concilio de Trento (1546) de la Contrarreforma fue fácil reafirmar la insuficiencia hermenéutica ante las Escrituras y la necesidad de recurrir a la tradición. Uno de los argumentos más contundentes fue que el establecer una oposición entre las Escrituras y la tradición sería artificial, ya que ambos ha-

[126] Véase G. Ebeling, 1951, p. 176.

bían surgido del *mismo* Espíritu Santo. Además, el catolicismo pudo sacar provecho de las grandes divisiones de opinión en el bando protestante, para llevar al absurdo el principio de que en las Escrituras el sentido sería siempre claro y unívoco. Por lo tanto, para los pasajes ambiguos el testimonio de la tradición patrística seguía siendo imprescindible, puesto que sus conocimientos del griego y del hebreo eran mucho mejores que los de Lutero.

Con esta crítica el movimiento de la Contrarreforma llamó la atención sobre el punto débil de la hermenéutica protoprotestante o, más concretamente, sobre su ausencia en general. De esta manera, el desarrollo de una hermenéutica explícita se convirtió en una de las necesidades más urgentes del protestantismo. El hecho dramático de que Lutero no se había dedicado en absoluto a formular una teoría hermenéutica condujo poco después a la construcción de una hermenéutica científica de las Sagradas Escrituras. El problema del que ya se habían ocupado los padres de la iglesia eran los pasajes oscuros, para los que el protestantismo (todavía) no podía contar con tradición alguna. El primero que aportó una clave hermenéutica para los pasajes oscuros de las Escrituras fue Matthias Flacius Illyricus (1520-1575), un seguidor de Lutero.

## *8. Flacius: La universalidad de la gramática*

Con su «Clavis scripturae sacrae» de 1567, Flacius ofreció la primera hermenéutica ejemplar de las Sagradas Escrituras. Aunque la palabra misma todavía no estaba en uso, se puede decir que era la primera teoría hermenéutica del protestantismo. Su propósito era brindar una llave *(clavis)* para descifrar los pasajes oscuros de la Biblia. Para semejante tarea Flavius estaba perfectamente preparado. Se había formado con el humanista Juan Bautista Egnatius en Venecia y tenía, entre otros, conocimientos excelentes del hebreo. Melanchton le proporcionó un puesto de profesor de hebreo en Wittenberg.[127]

Antes de abordar en el segundo libro de las «Clavis» el delicado problema de los pasajes oscuros, en su prefacio, Flacius había insistido enér-

[127] Para la movida biografía de Flacius véase las referencias de L. Gelsetzer en la introducción a la nueva impresión de la segunda parte de las *Clavis scripturae sacrae*, bajo el título: De ratione cognoscendi sacras literas. Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift, Düsseldorf 1968.

gicamente el principio luterano de la comprensibilidad general de las Sagradas Escrituras. Si Dios nos había dado las Escrituras para nuestra salvación, sostener que era oscura e insuficiente para la salvación de los cristianos sería una blasfemia contra la filantropía divina.[128] La réplica de Flacius al Concilio de Trento es que la oscuridad de las Escrituras no se debe a ellas mismas, sino a los conocimientos deficientes de la gramática y la lengua, de la que era culpable la iglesia de entonces. La primera parte de las «Clavis» será una pura enciclopedia bíblica, que ofrece una exhaustiva concordancia de los pasajes paralelos. De esta manera se subrayaba eficazmente el peso de los conocimientos gramaticales para la hermenéutica protestante. Las «Clavis» se convirtieron así en un instrumento de una importancia sistemática decisiva para la teología protestante.[129] El do minio de la letra, del *gramma*, tenía que ser la clave universal de las Escrituras.

Con ayuda de esta llave universal, al comienzo del segundo libro Flacius declara que las razones de las dificultades de las Sagradas Escrituras son puramente gramaticales o lingüísticas. Todos los obstáculos se deben a la oscuridad del lenguaje mismo, de la que sería responsable la deficiente formación gramatical del intérprete, o sea del lector actual. Porque: «El lenguaje es un signo o una imagen de las cosas y en cierto modo unos anteojos a través de los cuales miramos las cosas mismas. Si el lenguaje resulta oscuro en sí mismo o para nosotros, nos resulta difícil reconocer las cosas mismas a través de él».[130] Por eso hay que dominar el medio que representa la gramática si se quiere acceder al espíritu o al contenido de las Escrituras.

Contra la dificultad puramente gramatical de las Escrituras, Flacius propone una serie de remedios. Además de la invocación ritual del Espíritu Santo, subraya una y otra vez la importancia del conocimiento del lenguaje: «La fuente más importante de la dificultad de las Sagradas Es-

[128] Clavis, Prefacio (sin foliación): «horrendum in modum blasphemant, vociferantes Scripturam esse obscuram, ambiguam, non etiam sufficientem ad plenam institutionem hominis Christiani ad salutem...» Véase también W. Dilthey, GS. XIV, p. 600 ss.

[129] L. Geldsetzer (en la introducción a «De ratione») ve con razón la importancia hermenéutica de las Clavis en el «paso que significaba que (...) Flacius remitiera la dogmática teológica tan exclusivamente a la Biblia como única base textual, otorgando así a la exégesis bíblica la posición de mayor autoridad dentro de la ciencia teológica».

[130] Flacius, De ratione, p. 7.

crituras se halla en el hecho de que los teólogos casi nunca se han esforzado con el esmero suficiente a entender más a fondo las Sagradas Escrituras y su texto o a explicarlos a otros».[131] Lo que Flacius tiene en mente es, por tanto, una interpretación estrictamente inmanente de las Escrituras recurriendo a la comparación de pasajes paralelos, lo que concretiza la intuición de Lutero de que la Escritura es su propio intérprete *(sui ipsius interpres)*. Como la mayoría de las instrucciones que aconseja Flacius, este principio de los textos paralelos ya se encontraba en Agustín. En general apela a menudo a la autoridad de Agustín y otros padres de la Iglesia, probablemente por su intención característica[132] de demostrar que lo nuevo del protestantismo se basa en antiguos precedentes que lo legitiman: «Así, Agustín dice muy acertadamente que alguna frase no se usa fácilmente en sentido figurado si no se la explica claramente en otro lugar».[133] Debido a la fuerte conexión, en cuanto al contenido, con a la tradición más antigua de la iglesia, que Flacius pone claramente en juego contra la iglesia católica de su tiempo, su propia teoría hermenéutica, a fin de cuentas, se muestra como poco original. Apenas ofrece alguna regla hermenéutica que no se encuentra ya en los padres de la iglesia, una situación que no escapó a los historiadores de la hermenéutica. Así, Dilthey anota: «Casi todo el cuarto libro *De doctrina* de Agustín se ha incorporado en varios largos pasajes (...) De manera que este libro [las «Clavis»] es de hecho el resultado de la cosecha de toda la exégesis anterior».[134] Desde el lado católico se le reprochó esta apropiación. Richard Simon, por ejemplo, encontraba extraño que Flacius haya hecho préstamos tan importantes de los padres de la iglesia a pesar de haberlos criticado en su prefacio.[135] El hecho de que las «Clavis» aún se discutieran en 1686, cuando Simon expuso su crítica, prueba de todos modos su amplia y duradera influencia. La utilidad de su enciclopedia bíblica y del carácter de suma de sus reglas

[131] Ibíd., p. 25.
[132] Véase L. Geldsetzer, Introducción a «De ratione».
[133] Flacius, De ratrione, p. 27.
[134] W. Dilthey, GS, XIV/1, p. 602.
[135] R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, chez Reinier Leers, Rotterdam 1685, p. 430: «En cuanto a las reglas que prescribe, como la de explicar un pasaje oscuro por otro que es claro y la de tener buenas versiones de la Biblia, se las puede encontrar en los libros de los padres de la iglesia»

hermenéuticas convirtió a este texto en la obra básica de la hermenéutica del primer protestantismo hasta bien entrado el siglo XVIII.[136]

Flacius no sólo se inspiró en Agustín, sino también en la tradición de la retórica. Su doctrina del *scopus*, que se hizo famosa, sobre el respeto a la intención con la cual se escribió un libro, fue tomada directamente de la retórica.[137] En cambio pasó por alto la gramática en cuanto al germen mismo de su intención subyacente. Con ello Flacius muestra los límites relativos del nivel puramente gramatical, que habría que descifrar desde su *scopus*, es decir, desde un *lógos* no expresado. De esta manera conecta no sólo con la antigua doctrina del *verbum interius*, sino también con su seducción esotérica. En efecto, en Flacius se puede observar claramente una influencia de la tradición alegórica, y en las «Clavis» se encuentran con cierta frecuencia rasgos esotéricos que remiten sin excepción a Orígenes. Dado que parecen difícilmente reconciliables con el principio reformacionista de la universalidad de la categoría gramatical, sólo raras veces han sido puestos de relieve. Para corregir el cuadro hay que citar pasajes más largos: «Dios formuló muchas cosas intencionadamente en parábolas, porque no todos son capaces de comprender los misterios (...) Muchas cosas se ocultaron a los fieles, para que leyeran con mayor diligencia las Sagradas Escrituras y encontraran una revelación aún más clara».[138] Flacius también parece haber adoptado la coordinación de Orígenes del sentido literal y espiritual a dos niveles de sabiduría: «Conforme a su sabiduría peculiar, las Sagradas Escrituras contienen dos tipos de conocimiento de una misma cosa. Uno de ellos es para los necios y los niños y se compara metafóricamente con la leche. En cambio la otra es para los maduros y fuertes y es un manjar consistente (1 Cor 3, 2 y Heb 5, 13 y 14). El primero es la doctrina más antigua, el catecismo de los capítulos principales, que se exponen de manera breve general y sencilla. El conocimiento más tardío, en cambio, aborda los mismos temas, pero de manera mucho más precisa y completa, examinando más cuidadosamente las fuentes de las cosas y explicando muchos enigmas y misterios ocultos (...)

[136] Véase J. Wach, *Das Verstehen*, vol. I, Tubinga 1926 (Reimpresión: Hildesheim 1966), p. 14.

[137] La consideración de la intención de un texto, en la que también insistió Melanchton (véase H.-G. Gadamer, GW II, p. 282), también era una norma de la exégesis más antigua. En último término se remontaba también a la advertencia de Platón, en *Fedro*, de tener en cuenta todo el contexto de sentido en la redacción de discursos (véase H.-E. Hasso Jaeger, *op. cit.*, p. 46.)

[138] Flacius, De ratione, p. 23.

Por eso hay que procurar que los incultos reciban esta sencilla alimentación de leche, mencionada en primer lugar, para que queden satisfechos y tranquilos, y proporcionar más tempranamente sólo a los fuertes ese alimento más sólido de la doctrina seria».[139]

Con el propósito de proporcionar a la Reforma una clave universal para el esclarecimiento de los pasajes oscuros de la Biblia, Flacius elaboró un resumen sincrético de todas las corrientes hermenéuticas, que puso de relieve la vertiente gramatical, pero que adoptó al mismo tiempo ciertos elementos de la alegoresis. Hay que preguntarse hasta qué punto esta síntesis y la conservación de partes de la tradición alegorética eran conciliables con el rechazo de la alegoresis por parte de Lutero. En todo caso, la continuación de ciertos motivos conceptuales de la alegoresis demuestra la imposibilidad de desarrollar una hermenéutica puramente gramatical que pretendía romper con la práctica más antigua y especialmente la imposibilidad de liberarse de la fascinación de la doctrina de la alegoría. Al parecer, al entendimiento humano no le resulta fácil aceptar la idea de que la letra pueda bastarse a sí misma. Parece mucho más plausible pensar que detrás (o mejor: con) la letra se escucha simultáneamente la totalidad del sentido. A fin de cuentas, la letra originó la hermenéutica. La aparición de la palabra «hermenéutica» ya no pudo hacerse esperar por más tiempo.

[139] Ibíd., p. 69.

# II. LA HERMENÉUTICA ENTRE GRAMÁTICA Y CRÍTICA

En la *Introducción* hemos advertido del peligro de presentar la historia de la hermenéutica a modo de una concepción teleológica de sí misma. Conviene mantener un razonable escepticismo ante la idea corriente de un alcanzarse a sí misma de la hermenéutica que pretendería que un conjunto inconexo de reglas de interpretación haya evolucionado en la dirección única y ascendente hacia una problemática universal. A lo largo de su «prehistoria», que sólo se llamó hermenéutica por la falta de otra palabra más adecuada, se ha podido comprobar que semejante visión teleológica en realidad no tiene una correlación en los hechos. Sin embargo, en las diferentes etapas de lo que merece ser llamado hermenéutica, es decir teoría de la interpretación, se iba defendiendo la pretensión de universalidad. Esta pretensión, que adoptó diversas formas en autores como Filón, Orígenes, Agustín o Flacius, se sostenía en una concepción común, arraigada ya en las palabras ἑρμηνεύειν y ἑρμηνεία tal como las habían percibido los griegos. Se trata de la idea de que la palabra (del lenguaje) encarna siempre la traslación o traducción de algo espiritual (en el sentido más propio de la palabra). Mientras la traducción es comprensible por sí misma, no hace falta un esfuerzo especial de mediación para el oyente. La palabra lo realiza por sí misma y no es otra cosa que la ejecución de este esfuerzo. Una mediación hermenéutica (y desde Filón también una teoría) sólo se exige cuando fallan las funciones naturales de remisión de la palabra. La solución más coherente de esta perturbación de la situación natural del lenguaje era la alegórica: la palabra significa algo espiritual, que oculta y al mismo tiempo revela sólo a los iniciados. En el contexto del lenguaje religioso, esto no era más que un pequeño paso, ya que el misterio no tiene nada que ver con lo terrenal. Para Orígenes la alegoresis se concretizaba en la tarea de una interpretación tipológica del Antiguo y Nuevo Testamento (lo que muestra cuan problemático sería hablar de un progreso desde Filón a Orígenes, puesto que en ambos casos se trata de simbolizaciones muy diferentes de una función universal del *logos*). Agustín no sólo creó la teoría hermenéutica reconocida como la más eficaz de la antigüedad, sino además elaboró de una manera muy sutil la significación fundamental del *logos*. Para ello recurrió a la distinción estoica entre palabra interior y exterior, pero consiguió mostrar que el *verbum interius*

es plenamente inherente al *logos* expresado. En el caso del *verbum* divino se podía hablar incluso de una identidad esencial de ambos. Los seres humanos, en cambio, no siempre conseguimos esta igualación, por lo que hace falta una relación hermenéutica con la palabra expresada para situarla en su horizonte correcto. Lo expresado no coincide plenamente con lo pensado e intencionado, aunque no pretende ser otra cosa que su configuración material. Hemos visto que la hermenéutica contemporánea de un Gadamer pudo conectar con esta concepción que hace justicia a la limitación humana en su uso del lenguaje. Esto también se puede afirmar de la renovación de la concepción de la palabra en la Reforma. En esa época, la profundización en la función de la palabra a partir del principio de una *sola scriptura* que es *sui ipsius interpres*, lleva consecuentemente al rechazo de la alegoresis. ¿Qué papel habría que desempeñar si la palabra era del todo clara? Sin embargo, la *sola scriptura* no basta cuando se trata del problema de los pasajes oscuros, única razón que motivó la elaboración de una hermenéutica en la tradición agustiniana, aunque tenía sus precedentes en la experiencia con los elementos «oscuros» o escandalosos de la interpretación alegorizante de los mitos por parte de los estoicos. Para hacerse cargo de este desafío, Flacius, el fiel compañero de Lutero, ofreció una clave para la interpretación inmanente de las Escrituras, que subrayaba especialmente la necesidad de buenos conocimientos gramaticales. El dominio adecuado de conocimientos gramaticales se convierte así en la condición previa prioritaria y más universal, aunque poco extendida, para descifrar la palabra divina. Este nuevo comienzo, que fue decisivo para la hermenéutica, se entendía a sí mismo como renacimiento de la concepción patrística de la palabra y del espíritu. Esto indica que la idea de un núcleo común de los esfuerzos hermenéuticos que siempre hay que reconquistar no deja de tener algunos argumentos a su favor.

Puede llamar la atención que la universalidad de la hermenéutica a la que nos hemos referido hasta ahora, se limitaba al ámbito religioso. Para la mentalidad medieval, sin embargo, esto no significaba restricción alguna, ya que las Escrituras contenían todo lo que había que saber. En este sentido, la interpretación de las Escrituras tenía un carácter universal por definición. En la Edad Moderna, el ámbito de la lectura y de lo que merecía ser interpretado se iba ampliando. Esta nueva época fue la consecuencia del Renacimiento que puso de relieve la importancia del estudio de los clásicos griegos y latinos. El estudio y la edición de autores antiguos se emprendió en el marco de una disciplina que en el siglo XVI solía llamarse

*ars critica.*[140] También otras disciplinas se enfrentaban en esa época a la interpretación, especialmente los juristas, que tenían que interpretar la Ley, pero también los médicos, cuya tarea principal era (y es) la interpretación de los síntomas.

En la situación de la incipiente Edad Moderna, que trataba de encontrarse a sí misma, surgió la necesidad de un nuevo canon metodológico en las diversas ciencias nacientes. Se precisaba un nuevo órgano del saber que sustituyera o complementara el aristotélico, y su construcción se convirtió en una de las más importantes tareas pendientes de la filosofía. Como se sabe, encontró en el *Novum organum* (1620) de Bacon y en el *Discours de la méthode* (1637) de Descartes sus testimonios más elocuentes. Justamente entre Bacon y Descartes surgió el *Neologismus hermeneutica*, como resultado del esfuerzo de ofrecer la contribución pendiente al *organon* tradicional. Esta nueva creación y este programa eran obra del teólogo de Estrasburgo Johann Conrad Dannhauer (1603-1666).

### *1. Dannhauer: verdad hermenéutica y verdad objetiva*

De solo sensu orationum, non autem
de earum veritate laboramus.[141]

Durante mucho tiempo, la historiografía de la hermenéutica descuidó a Dannhauer, porque no parecía encajar demasiado bien en ella. Dilthey apenas le había atribuido importancia y Gadamer lo pasó por alto en *Verdad y método.*[142] Los artículos enciclopédicos lo mencionaban en el mejor de los casos como aquel que usó por primera vez la palabra «hermenéutica» en un título de libro, concretamente en su Hermenéutica *sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum* de 1654. Este hecho no tendría relevancia si Dannhauer sólo hubiese usado una palabra para designar una tarea como la que se había propuesto, por ejemplo, Flacius con sus «Clavis». La presencia de una palabra no implica en modo alguno que la cosa a la que se refiere no haya existido ya antes. Los capítulos precedentes de

[140] Véase la síntesis en C. von Bormann, artículo «Kritik», en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. IV, Basilea-Stuttgart 1976, pp. 1249-1262.
[141] Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (1670), cap. VII.
[142] Una laguna que llenó con dos artículos en los anños setenta (véase GW, II, pp. 276-291 y 292-300).

esta reconstrucción hubiesen sido en balde si antes de Danhauer no hubiera existido una teoría de la interpretación.

Lo cierto es que la importancia de Dannhauer supera con mucho la circunstancia ocasional de haber usado por primera vez la palabra «hermenéutica» en un título de libro. En un artículo muy detallado, H.-E. Hasso Jaeger[143] no sólo pudo mostrar que Dannhauer había acuñado el neologismo hermenéutica ya en 1629, sino también que en su escrito de 1630, «Die Idee eines guten Interpreten»,[144] hasta ahora poco atendido, ya había expresado su intención de elaborar una hermenéutica *universal* bajo el título explícito de hermenéutica *generalis*. Esto puede ser de gran interés par nuestras investigaciones hermenéuticas no teleológicas.

La idea de una hermenéutica de este tipo fue concebida dentro de la tendencia de buscar una doctrina metodológica de las ciencias que se estaba independizando de la escolástica. Dannhauer se propone mostrar que en la propedéutica de todas las ciencias (que era tarea de la filosofía) debía haber una ciencia general de la interpretación. La idea inaudita de una ciencia universal de esta índole se introduce por medio de un silogismo: Todo lo conocible tiene alguna ciencia filosófica que le corresponda; el procedimiento del interpretar es algo conocible de este tipo; por tanto, este procedimiento debe tener una ciencia que le corresponda.[145] Esta «hermenéutica filosófica» tiene un enfoque universal en la medida en que debe ser aplicable a todas las ciencias. Sólo debía existir *una* hermenéutica, aunque sus objetos serían diferentes en cada caso.[146] La idea de Dannhauer es, por tanto, una hermenéutica general, que hay que elaborar en el terreno de la filosofía y que debería permitir a las otras disciplinas (de-

[143] H.-E. Hasso Jaeger, «Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik, en: *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), pp. 35-84.

[144] En aquella época, los títulos de libros solían ser extremadamente largos y el título completo de Dannhauser es: Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris quae obscuritate dispulsa, verum sensum a falso discernere in omnibus auctorum scriptis ac orationibus docet, & plene respondet ad quaestionem Unde scis hunc esse sensum, non alium? Omnium facultatum studiosis perquam utilis. El libro se reedita en una quinta edición en Augsburgo, en 1670.

[145] Idea boni interpretis, Art. 1, § 3: «Omne scibile habet aliquam respondentem scientiam philosophicam. Modus interpretandi habet aliquam respondentem scientiam philosophicam.» Véase L. Geldsetzer, «Che cos'è l'ermeneutica?», en: *Rivista di filosofia neosclastica* 73 (1983), pp. 594-622.

[146] Idea boni interpretis, § 6: «Una generalis est hermeneutica, quamvis in obiectis particularibus sit diversitas.»

recho, teología, medicina) interpretar adecuadamente el sentido de los documentos escritos.[147] En esa época surgió la idea de que todas las ramas del saber implicaban la tarea de interpretar y en primer lugar la de interpretar textos. La dependencia del saber de la interpretación o, más exactamente, de los textos estaba evidentemente en relación con el cambio fundamental que había provocado la extensión de la imprenta.[148] El conocido cartesiano Clauberg –quien siguió el propósito de Dannhauer y elaboró también una hermenéutica general dentro de su lógica– afirmó que los científicos se dedicaban en una medida mucho mayor a los textos de autores famosos que a la investigación de las cosas mismas.[149] La ampliación del interés por la lectura de textos más allá de las Sagradas Escrituras, que se produjo en el Renacimiento, parecía imponer la necesidad una hermenéutica universal.

Esta orientación universal sólo podía ser una ciencia «propedéutica», una tarea que en el panorama clásico de las ciencias correspondía a la lógica. Por eso, Dannhauer desarrolló su hermenéutica *generalis* en paralelo y como complemento de la lógica tradicional según la doctrina aristotélica del método (*Organon*). El libro básico de esta lógica era el texto aristotélico περὶ ἑρμηνείας. En él se tematizaban en general las relaciones entre conceptos que aparecen en el discurso enunciativo. La palabra ἑρμηνεία indicaba un procedimiento de interpretación que en la época de Dannhauer y siguiendo la tradición de los comentaristas medievales de Aristóteles se concebía como «analítico». El análisis lógico consistía en la reducción (análisis siempre significaba reducción de lo compuesto a sus elementos constituyentes) de la enunciación a su sentido pensado.[150] Podemos recordar, por ejemplo, la fórmula que empleó Boecio en su comentario al «Περὶ ἑρμηνείας», donde entendía la *hermeneia* como *vox articulata per se ipsam significans*. La enunciación es siempre la expresión vocalizada de un sentido pensado. La lógica, en tanto doctrina general de la verdad, veía su tarea en esta reducción de la enunciación a su sentido lógico de distinguir entre frases lógicas (o sea las que poseían un contenido

[147] Véase H.-E. Hasso Jaeger, *op. cit.*, p. 50.
[148] Véase Ibíd. y H.-G. Gadamer, en GW, II, p. 279 y 296.
[149] Johannes Clauberg, *Logica vertus & nova*, 1ª ed. 1654, según el meritorio estudio de M. Beertz, «Nachgeholte Hermeneutik. Zum Verhältnis von Interpretations- und Logiklehren in Barock und Aufklärung, en: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 55 (1981), p. 591.
[150] Véase H.-E. Hasso Jaeger, *op. cit.*, p. 52.

fáctico) y frases no lógicas.[151] Esta reducción, que había sido desde la antigüedad el estímulo de los esfuerzos hermenéuticos, llegó a ser decisiva nuevamente para la idea original de Dannhauer de elaborar una hermenéutica universal. Como también la lógica, la hermenéutica se propone averiguar una verdad para refutar lo falso. Pero mientras el análisis puramente lógico tiene la tarea de dilucidar la verdad *objetiva* del sentido pensado por medio de la reducción de éste a los principios más altos, la *hermenéutica* se conforma con establecer el sentido pensado como tal, es decir, con independencia de si este sentido es objetivamente verdadero o falso. Al nivel del pensamiento, de la διανοία, se produce una intención de sentido que en sí misma puede parecer oscura o confusa. Antes de probar su verdad fáctica o lógica, se pretende averiguar su sentido con ayuda de una hermenéutica científica general. Esta diferenciación entre la *sententia* (la verdad de la afirmación) y el *sensus* (significado del sentido) ya había sido corriente mucho antes de Dannhauer.[152] Lo nuevo es que él la introduce como primera determinación de la meta de una hermenéutica universal.

Al parecer Dannhauer se apoya en el título «Perí hermeneias» para formar la palabra «hermenéutica». De este modo pretende continuar el tratado aristotélico para enriquecerlo «con una nueva ciudad», como él mismo escribe.[153] En efecto, pensó fielmente hasta sus últimas consecuencias el sentido originario de *hermeneia*, que no quiere decir otra cosa que la mediación o una expresión verbal de sentido. Antes de decidir sobre su verdad fáctica, en pasajes problemáticos la *hermenéutica* está llamada a averiguar su «verdad hermenéutica», es decir a aclarar lo que quiso decir un autor sin considerar si es rigurosamente lógico o fácticamente cierto. Así, Dannhauer definirá al «buen» intérprete –como lo llama en su título– de la siguiente manera: es el analista de todos los discursos en tanto son oscuros pero «exponibles» (o interpretables), para separar el sentido verdadero del falso.[154] Para poder hacer esta separación, la hermenéutica de Dannhauer indicará toda una serie de directrices o *media interpretationis*, entre ellas sin duda la consideración del *scopus*, es decir, de la intención del

[151] Ibíd.

[152] Ibíd., p. 56; véase M. Beetz, *op. cit.*, p. 598.

[153] Idea boni interpretis, p. 4: «Hermeneuticam (...) organi Aristotelici adjectione novae civitatis aucturi.» Véase H.-E. Hasso Jaeger, *op. cit.*, p. 51 y H.-G. Gadamer, GW, II, p. 287.

[154] Idea boni interpretis, p. 29: «interpres enim est analyticus orationum omnium quatenus sunt obscurae, sed exponibiles, ad discernendum verum sensum a falso».

autor.[155] No podemos ocuparnos aquí en detalle de estas reglas hermenéuticas, que se apoyan además en tradiciones más antiguas.

Con su programa de una hermenéutica universal integrada en la lógica, Dannhauer encontró numerosos seguidores en el racionalismo de los siglos XVII y XVIII, como J. Clauberg, J. E. Pfeiffer,[156] J. M. Chaldenius y G. F. Meier. No cabe duda de que es un error de la historiografía de la hermenéutica ver el primer enfoque de una hermenéutica universal en la conocida afirmación de Schleiermacher con la que comenzaba su *Hermenéutica* en la edición de Lücke: «La hermenéutica como arte del comprender aún no existe generalmente, sino sólo en forma de diversas hermenéuticas especiales».[157] Por otra parte, durante la Ilustración no faltaban las hermenéuticas especiales. Dannhauer mismo había publicado una en 1654 bajo el título «Hermenéutica *sacra*», en la que remitía repetidas veces y a lo largo de muchas páginas al trabajo precursor de Agustín.[158] Filosóficamente más importante fue su intento de 1630 –que no pasó de ser sólo un programa– de elaborar una hermenéutica general, con la que pretendió contribuir a ampliar la lógica y la metodología de la ciencia, situándose entre el «Novum organum» de Bacon y el «Discurso del método» de Descartes.

## 2. *Chladenius: la universalidad de la dimensión pedagógica*

Entre las numerosas hermenéuticas universales de los siglos XVII y XVIII, la «Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften» (Introducción a la interpretación correcta de oraciones y textos científicos) (1742) de Johann Martin Chladenius (1710-1759) merece una atención especial. Este texto abre nuevos horizontes a la hermenéutica filosófica, que sobrepasan el planteamiento meramente lógico de Dannhauer. Chladenius separa la hermenéutica explícitamente de la lógica para establecerla a su lado como la otra rama principal del saber humano.

[155] Véase para más detalles H.-E. Hasso Jaeger, *op. cit.*, p. 46 y acerca del *scopus* M. Beetz, *op. cit.*, p. 612 (Dannhauer, Idea boni interpretis, p. 231: «...scopus est certissima interpretationis clavis».).

[156] Véase los títulos en las contribuciones ya mencionadas de Hasso Jaeger, Geldsetzer u Beetz.

[157] F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, comp. M. Frank, Frankfurt/M. 1977, p. 75.

[158] Véase H.-G. Gadamer, GW. II, p. 288.

Como dice en el prefacio de su doctrina de la interpretación, los quehaceres de los sabios se pueden dividir en dos clases básicas: Por una parte aumentan los conocimientos por medio del pensamiento autónomo y por sus propias invenciones, por otra parte, «se ocupan de aquellas cosas útiles o bellas que otros han pensado antes que nosotros, (...) y dan instrucciones para comprender sus escritos y monumentos, es decir, los interpretan».[159] Para ambas posibilidades del saber, de las que cada una tiene sus propios méritos y caminos, debe haber dos tipos de reglas científicas. Las primeras nos enseñan pensar correctamente y constituyen la «doctrina de la razón», mientras que las reglas que nos ayudan a interpretar correctamente son las del arte general de interpretar. Una capacidad ya entrenada de interpretar debe ser perfeccionada. Esta definición general del propósito muestra la dimensión pedagógica de la hermenéutica de Chladenius –como hijo de la Ilustración– que encontraremos en todas partes.

Como es habitual en la tradición hermenéutica, el primer objeto del arte de interpretar son las frases o pasajes oscuros. Pero la novedad es que la hermenéutica no debe ocuparse de *todos* los pasajes oscuros, sino sólo de un determinado tipo de ellos, porque hay oscuridades que se sustraen a la competencia del hermeneuta. Chladenius presenta una división rigurosa[160] de las posibles oscuridades de textos, que resulta muy ilustrativa para la ubicación de la hermenéutica y otras ciencias auxiliares de la filología en el siglo XVIII:

1. La oscuridad de un pasaje de texto puede resultar a menudo del descuido en la edición. Resolverla es tarea del *criticus* y de su *ars critica*. Antes de que obtuviera el prestigio filosófico que Kant le otorgó en sus obras, la crítica había sido desde el Renacimiento la denominación de aquella ciencia filológica que se ocupaba de la edición, corrección y rectificación de escritos más antiguos. Esta concepción de la crítica se conservará hasta bien entrado el siglo XIX y ocupará un lugar preferencial en las exposiciones generales de las ciencias auxiliares de la hermenéutica filológica. La edición de la *Hermenéutica* de Schleiermacher de 1838, prepara-

[159] J. M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig 1742 (Reimpresión: Düsseldorf 1969 con una introducción de L. Geldsetzer). Sobre la separación de la hermenéutica respecto de la lógica en el siglo xviii véase M. Beetz, *op. cit.*, p. 608. Para la apreciación de la contribución de Chladenius a la filología y la teoría literaria véase P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1975.

[160] Para lo que sigue véase J. M. Chladenius, *op. cit.*, Vorrede (sin indicación de páginas).

da por Lücke, llevaba el título tradicional «Hermenéutica y crítica», felizmente conservado por M. Frank en su nueva edición de 1977. La crítica –que representaba la segunda doctrina de arte de la filología al lado de la hermenéutica– se definía en dicha obra como «el arte de enjuiciar correctamente la autenticidad de los textos y pasajes, cotejándolos con testimonios y datos suficientes».[161] En su *Museum der Altertumswissenschaften* (Museo de las ciencias de la antigüedad),[162] F. A. Wolf había definido la gramática, la hermenéutica y la crítica como ciencias auxiliares, que constituían el organon de las ciencias de la antigüedad clásica. También August Boeckh basaba su *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften* (Enciclopedia y doctrina de los métodos de las ciencias filológicas) en la diferenciación entre hermenéutica y crítica.[163]

Al parecer, la crítica tenía que ser una mera ciencia de factos. Con sus reglas había que constatar en primer lugar el estado de un texto, antes de que se le sometiera a una interpretación por medio de la hermenéutica. Pero, salvo raras excepciones,[164] no se señalizó que la edición de textos, por ejemplo, la detección de un pasaje «corrompido», era una tarea de primer orden de la hermenéutica. Si la filología pretendía establecerse como ciencia, tenía que basarse en primer lugar puramente en el conoci-

[161] F. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 71.

[162] F. A Wolf, *Muesum der Altertumswissenschaften*, Berlín 1807 (Reimpresión: con un postfacio de J. Irmscher, Weinheim 1986).

[163] Véase A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, comp. por E. Bratuscheck, primera parte principal: Formale Theorie de philologischen Wissenschaft, Leipzig 21886 (Reimpresión: Darmstadt 1966). Con ello, Boeckh había expulsado la gramática de las ciencias filológicas auxiliares (véase sobre este paso: G. Pflug, «Hermeneutik und Kritik. August Boeckh in der Tradition des Begriffspaars», en: *Archiv für Begriffsgeschichte* 19 (1975), pp. 138-196). Cabe mencionar aquí también la tal vez última exposición general que sigue este espíritu, que publicó F. Blass en 1982 bajo el título *Hermeneutik und Kritik* (op. cit.).

[164] Una es F. Schlegel. Acerca de la prioridad de la crítica o la hermenéutica, se estaba llegando, en su opinión, a una verdadera antinomía (F. Schlegel, «Zur Philologie», en: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, comp. E. Behler, vol. 16, Paderborn-Múnich-Viena 1981, p. 55), que él expresó así: «Si nos guiamos por la impresión histórica, lo más importante es la restitución del texto. A ella también pertence la crítica *superior*. También con respecto al arte, al virtuosismo etc. la crítica merece un lugar preferente ante la hermenéutica. ¡Pero no! En todo respecto, al menos en el científico tienen el mismo rango. ¿De qué me sirve el texto, si no lo comprendo?».

miento de hechos. A la bipartición de hermenéutica y crítica en el siglo XIX había precedido la tripartición de gramática, hermenéutica y crítica en el siglo XVIII, que queda parcialmente reflejada en el título del presente capítulo. Las tres tienen un papel de ciencias formales o introductorias, porque no se refieren a lo material, al contenido concreto de las ciencias filológicas, sino que se ocupan de las reglas (de la gramática, la hermenéutica y la crítica), que debe manejar cada una de ellas para comprender y explicar correctamente según su arte los monumentos de la literatura. Dannhauer ya había incluido la hermenéutica en la propedéutica, de la que se deducía la pretensión de una aplicación universal de la primera en las ciencias dedicadas a la realidad material. Ahora, con un enfoque más filológico que lógico, Chladenius se propone demostrar la función universal del arte de interpretar por medio de una introducción científica en las diversas especies de oscuridad textual. De modo que la corrección misma de los pasajes viciados será tarea del *criticus*, pero no es la función principal que distingue al verdadero hermeneuta.

2. La oscuridad puede resultar, en segundo lugar, «de un insuficiente dominio de la lengua en la que el libro está redactado».[165] También este problema no ha de ocupar al especialista en interpretación, porque lo resuelve el *«philologus»* o profesor de lengua. Cuando no se domina lo bastante la lengua, de hecho no hay nada que interpretar y lo único que puede ayudar en tales casos es un mejor conocimiento de la lengua o de la gramática. Por eso, ni la oscuridad debida a pasajes viciados ni las deficiencias en el conocimiento de la lengua son incumbencia del hermeneuta.

3. A continuación, Chladenius menciona una tercera forma de oscuridad del texto, que estaría igualmente fuera del ámbito hermenéutico. Se trata de los pasajes o palabra que «en sí mismos están puestos de manera ambigua». A diferencia de las dos teorías anteriores, aquí la rectificación de pasajes o palabras equívocas no se adscribe a un arte específico. La razón de ello es que la ambigüedad inherente al texto mismo no se debe eliminar realmente, sino admitirla como tal aunque cabe criticarla. Su eliminación hermenéutica significaría obviamente violentar el texto.

¿No hemos agotado ya el campo de las oscuridades? En la hermenéutica anterior en el fondo el hermeneuta tenía que esclarecer sólo las oscuridades debidas a conocimientos gramaticales deficientes y a ambigüedades textuales. ¿Qué otra oscuridad quedaba aún reservada a la hermenéutica, cuando ésta había de ser de un corte tan universal como lo

[165] J. M. Chladenius, *op. cit.*, Prefacio.

pretendía Chladenius al ponerla como arte general de la interpretación al lado de la doctrina de la razón? Esta oscuridad, que sería competencia de la hermenéutica, se describe de una manera que a primera vista suena provinciana, pero cuya universalidad resulta convincente al observarla más de cerca: «Ocurre innumerables veces que no se entienden ciertos pasajes, aunque no están afectadas por ninguna de estas [tres ya mencionadas] oscuridades: Porque los lectores a menudo no pueden avanzar, por ejemplo, en un libro filosófico aunque no carecen de conocimientos de la lengua y el libro no está en absoluto redactado de manera ambigua, sino que muestra ser del todo comprensible cuando se lo lee con la debida preparación. Semejante obstáculo se da también a veces en libros de historia sin que el autor y la edición del libro tengan la menor culpa. Con un examen más preciso se encuentra que la oscuridad se debe a que las palabras y frases por sí mismas no siempre son capaces de producir en el lector el concepto que el autor había relacionado con ellas, y que el conocimiento de la lengua por sí mismo no nos pone en condiciones de entender todos los libros y pasajes redactados en ella».

La oscuridad a la que Chladenius se refiere aquí es la de la falta de *conocimientos de trasfondo.* En efecto, a menudo ocurre, especialmente en escritos de mayor antigüedad, que la lengua y el texto parecen perfectamente claros y que sin embargo no se logra entenderlos por la falta de conocimientos históricos o fácticos. Dicho de otra manera, porque no sabemos de qué se trata o qué quería decir el autor realmente. Este caso de oscuridad, como ya señalado, puede parecer en un primer momento como algo rebuscado. Sin embargo, Chladenius toca aquí un fenómeno fundamental del leguaje sin más. El lenguaje siempre quiere expresar algo en letras, pero ese «algo» muy a menudo permanece en la oscuridad, porque en el receptor no suscita el mismo sentido o el mismo efecto que estaba intencionado en la locución. También Chladenius entiende esto como un proceso puramente del lenguaje. Así, su Introducción a la concepción de la hermenéutica como ciencia universal continúa de esta manera: «Un pensamiento que las palabras pretenden provocar en el lector, presupone a menudo otros conceptos sin los cuales no es comprensible: Por eso, cuando el lector no dispone ya de los mismos conceptos, las palabras no pueden ejercer el efecto intencionado en él ni tampoco producir los conceptos, que en otro lector bien instruido surgirán sin duda».

La hermenéutica debe ocuparse, por tanto, de pasajes que «son oscuros por ninguna otra razón que la de que aún no hemos alcanzado los conceptos y conocimientos que se requiere para su comprensión». La

universalidad de esta situación salta a la vista, porque ¿cuándo es el caso que dominamos el saber de trasfondo necesario para la comprensión de un enunciado? No hay que pensar sólo en los testimonios de autores antiguos para los que carecemos del conocimiento contextual apropiado. También necesitamos un saber de trasfondo para comprender la afirmación más trivial de cualquier otro coetáneo. ¿Quién sabe con certeza qué ocurre en el alma del otro cuando expresa una u otra frase? En la práctica del trato siempre debemos presuponerlo, pero una verdadera penetración en el *verbum interius* del otro nunca se puede lograr del todo. Más bien invita a más y más preguntas y discusiones, pero también a malos entendidos.

Chladenius contempla el problema como puramente didáctico. Para ello apela al significado de «exponer» *(auslegen)*[166] o explicar en el lenguaje coloquial. Con la explicación se pretende conseguir comúnmente que aquellos que aún no poseen los conocimientos suficientes lleguen a comprender. Hay que transmitirles los conceptos necesarios para entender un pasaje determinado. De esta manera, Chladenius llega a formular su definición marcadamente pedagógica: «Explicar no es otra cosa que enseñar aquellos conceptos que son necesarios para la plena comprensión de un pasaje». Sólo este concepto, aclara Chladenius, es capaz de proporcionar «una base sólida para un arte de la explicación filosófica». La aparición del concepto de una «hermenéutica filosófica» en este lugar es llamativa, ya que Chladenius, el primer autor de una hermenéutica redactada en alemán, emplea «arte de explicar» como sinónimo de «hermenéutica».[167]

En realidad, esta perspectiva pedagógica de la hermenéutica está insertada en un contexto general filosófico. De los numerosos ejemplos citados por Chladenius se desprende que estaba apadrinada por la relación alumno-maestro. La explicación adopta así el carácter de un proceso didáctico, en el que un maestro transmite los conocimientos más completos

[166] Aunque la palabra 'explicar' es más análoga con 'interpretar', pongo 'exponer' en primer lugar para recordar, de paso, que el término *aus-legen,* como tantas otras palabras del alemán culto a partir de la Reforma se construyó como imagen en espejo del latín, en este caso: ex–poner, donde el prefijo ex– equivale exactamente al de *aus*– y la raíz verbal 'poner', a *legen*. [N. d. T.]

[167] Véase J. M. Chladenius, *op. cit.*, § 176, p. 96: «Así, no cabe duda de que de las reglas de explicar emana una ciencia para la que tenemos la expresión *hermenéutica*. En nuestra lengua se la llama convenientemente *Auslege-Kunst* (arte de explicar)».

que el alumno necesita para comprender correctamente los pensamientos de un autor. Este modelo didáctico es todo menos limitado al contexto escolar, porque también es aplicable al manejo por cualquiera de un texto e incluso del lenguaje en general. Cualquiera que aprende –y nunca dejamos de ser aprendices– debe proporcionarse por sí mismo el saber de trasfondo con el recurso a enciclopedias, manuales o literatura especializada en general.[168] Más allá de Chladenius también podemos decir que esto se aplica también al discurso de uno mismo. Cuando queremos decir algo, podemos referirnos a diccionarios, sinónimos, metáforas etc. para expresar lo que «nos apremia el alma».[169] Aunque ningún medico jamás encontró un alma, ¿de qué otro modo se podría describir la insuficiencia que nos hacen sentir nuestras propias expresiones ante lo que queremos decir? Todos seguimos siendo alumnos y hablantes dependientes de maestros y ayuda ajena, aunque podemos cumplir por nosotros mismos estas funciones.

La universalidad de esta hermenéutica pedagógica no aparece en ningún lugar tan claramente como en la doctrina de Chladenius del *Sehe-Punkt*, del punto de mira, que todos los historiadores de la hermenéutica han destacado por su modernidad. Pero más importante que la doctrina en sí es su valor didáctico. En el fondo, la palabra *Sehepunkt*[170] no es otra cosa que la traducción del latín *scopus*, que había sido un tema central de la hermenéutica desde Agustín y Flacius. Sin embargo, Chladenius pone nuevos acentos que anticipan el perspectivismo universal de la hermenéutica actual. El punto de mira se define en primer lugar como estado de la persona: «Aquellas circunstancias de nuestra alma, nuestro cuerpo y toda nuestra persona que hacen o son causa de que nos representamos una cosa de una determinada manera y no de otra, esto es lo que vamos a llamar el punto de mira».[171] Según Chladenius, quien no señala la doctrina del *scopus*, la expresión «punto de mira» fue acuñada por Leibniz, quien caracterizó así el perspectivismo no eliminable de las mónadas, porque no disponen de ventanas que permitirían una mirada directamente hacia fuera. Así, cada uno se forma perspectivas o imágenes de aquello que ocurre

[168] Véase la Introducción de L. Geldsetzer a J. M. Chladenius, *op. cit.*, p. xx.

[169] La expresión coloquial *«etwas auf der Seele haben»*, literalmente «tener algo sobre el alma», no tiene un modismo equivalente en castellano. Por lo acertado de la expresión en el contexto hermenéutico, parece oportuno una transcripción literal, que sin duda se entiende fácilmente [N.d.T].

[170] De *sehen*: 'mirar' o 'ver' y *Punkt*: 'punto' [N. d. T].

[171] J. M. Chladenius, *op. cit.*, § 309.

en el mundo exterior, pero que están totalmente determinadas por el punto de mira subjetivo. Chladenius integra esta concepción de la perspectiva en su hermenéutica filosófico-didáctica. El punto de mira sería «imprescindible cuando hay que dar cuenta de los muchos e incontables variaciones de los conceptos que las personas tienen de una cosa».[172] De ello se sigue que la asunción del perspectivismo para Chladenius no puede representar un peligro para la «objetividad», como hoy se teme generalmente, sino precisamente lo contrario: Pretende ser la condición para hacer posible un conocimiento adecuado a la cosa y una mejor comprensión. Sólo si se tiene en cuenta el punto de mira, existe la posibilidad de hacerse cargo de las individuales y «variadas maneras en que las personas ven las cosas». Se trata, por tanto, sólo de una correcta comprensión del lenguaje por medio de la reducción al punto de mira que lo guía. Un objetivismo lingüístico que abstrajera del punto de mira, desacertaría por completo las cosas. Esta es la doctrina básica de la hermenéutica universal. Dentro de ella, el concepto del punto de mira está motivado pedagógico y hermenéuticamente y también sirve para «aportar» (en el sentido más amplio) los conceptos necesarios para comprender un pasaje. Chladenius consideraba necesario sugerir a la era de la Ilustración una hermenéutica general que tuviera en cuenta este criterio. Tal vez siga teniendo razón incluso para nuestros días.

### *3. Meier: La universalidad de los signos*

Al principio hemos señalado que en cuanto a la selección de los autores sólo podía tratarse aquí de una síntesis representativa de aquellos enfoques hermenéuticos que tenían un carácter filosófico y universalista. La última etapa de las hermenéuticas universales de la Ilustración que merece una atención especial es el «Ensayo de un arte general de la interpretación» de Georg Friedrich Meier (1718-1777).[173] Aparecida en 1757, no sólo se trata de la última hermenéutica general del racionalismo, sino también de una forma fundamentalmente nueva e incluso de una exigencia universalista que va más allá de la pretensión de universalidad que encontramos en los trabajos propedéuticos de Dannhauer y Chladenius. El

[172] Ibíd.

[173] G. F. Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegekunst*, Halle 1757 (Reimpresión con una introducción de L. Geldsetzer, Düsseldorf 1965).

nuevo empuje universalista, también altamente representativo de esa época, consiste en el hecho de que el alcance del arte general de interpretar se extiende mucho más allá del horizonte de las escrituras para integrar todo el universo de los signos, también de los naturales. La limitación de la hermenéutica de Chladenius a los testimonios escritos quedaba patente en el título mismo de su obra «Introducción al arte de interpretar correcto de discursos y escritos eruditos». El término «general» en el «Ensayo de un arte *general* de la interpretación» de Meier significa que ahora todos los signos del mundo son de su incumbencia. La hermenéutica del discurso humano viene a ser así tan sólo una parte de la hermenéutica universal, que se ocupa de signos de cualquier índole. La primera frase de su hermenéutica lo expresa bien claramente: «El arte de interpretar en su significado más lato (hermenéutica *significatu latiori*) es la ciencia de las reglas que hay que observar para poder reconocer la significación de los signos; el arte de interpretar en un sentido más estricto (hermenéutica *significatu strictiori*) es la ciencia de las reglas que hay que observar para poder reconocer el sentido de un discurso cuando se lo quiere exponer a otros».[174] La interpretación de todo lo que concierne al lenguaje sólo constituye un segmento del arte universal de la interpretación, que se debe aplicar a todos los signos, tanto naturales como artificiales. El trasfondo de esta concepción lo constituye una doctrina general de los signos o semiótica, tal como la proyectó Leibniz bajo el título programático de *«characteristica universalis»*. «Universalis» significa aquí que en este mundo todo es signo y que cada signo remite a la conexión universal de todos los signos, tal como la estableció la voluntad divina del creador de todos los signos. De esta manera, la hermenéutica queda integrada en la característica universal de todas las cosas en tanto son signos: «La característica es la ciencia de los signos. Puesto que el arte de interpretar trata de los signos, es parte de aquélla y extrae sus principios de la característica general».[175] Ahora bien, un signo no es algo específicamente lingüístico. Cualquier cosa del mundo es un signo o un carácter, en tanto es un medio a través del cual se puede reconocer la realidad de otra cosa. Interpretar en un sentido más lato significa, por tanto, reconocer el significado en el signo o, más precisamente, poder integrarlo en la característica general de todas las cosas.

Con la hermenéutica semiótica de Meier se impone por primera vez la concepción de que comprender es tanto como la integración en un

[174] G. F. Meier, *Versuch*, § 1.
[175] Ibíd., § 3.

contexto de signos. Detrás de los signos no hay que buscar un sentido o espíritu, sino sólo un horizonte universal y conexo de signos. Lo que se reconoce y comprende no es tanto un sentido, sino la clara relación entre un signo y el universo total de los signos: «Un intérprete (literalmente: explicador) en sentido amplio reconoce la vinculación de un signo con su significado de una manera clara. Por lo cual explicar en su concepción más general no significa otra cosa que entender claramente la relación entre la cosa designada y su signo».[176] Ahora bien, hay diversos grados de comprensión de la relación de los signos, que también recuerdan la doctrina del conocimiento de Leibniz: Cuando es precisa (es decir, según Leibniz,[177] cuando basta para distinguir una cosa de todas las demás), tenemos una interpretación *racional*. Esta será además lógica *(interpretatio logica erudita, philosophica)*,[178] cuando se la hace de manera completa. Una interpretación imprecisa tendrá que llamarse sensorial o estética.

Una hermenéutica universal casi no se puede pensar. Como arte general de la interpretación se aplica a todos los signos, pero en este mundo todo es signo. Además, cada signo puede remitir a cualquier otro, porque en este mundo impera una conexión óptima entre los signos. La concepción leibniziana del mejor de los mundos tiene una vigencia aún mayor para la semiótica: «En este mundo, puesto que es el mejor, existe la mayor conexión general posible entre lo que tiene significado que puede darse en un mundo. En consecuencia, cada parte real en este mundo puede ser un signo natural inmediato o mediato, más lejano o más próximo de cualquier otra parte real del mundo».[179]

Hay que retener aquí que el propósito de esta hermenéutica general es iluminar puramente una conexión de signos. Referido a la interpretación del discurso, esto significa, como ya enseñaba Dannhauer, que la hermenéutica no debe ocuparse de la verdad lógica o metafísica, sino sólo de una verdad hermenéutica. Puesto que los hombres pueden dejarse engañar debido a sus limitaciones, hay que distinguir en la interpretación del discurso humano entre verdad hermenéutica y verdad fáctica.[180] La

[176] Ibíd., § 9.
[177] G. W. F. Leibniz, *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Idee*, comp. Gerhardt, IV, p. 422 ss.; (también en la recopilación: *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*, Stuttgart 1966).
[178] G. F. Meier, *Versuch*, § 9.
[179] Ibíd., § 35.
[180] Ibíd., § 118: «Verdadero es aquel sentido del discurso (sensus hermeneutice verus) que es el verdadero significado del discurso (...). Ya que un autor, en su li-

verdad hermenéutica que debe averiguarse es sólo el punto de vista del autor,[181] lo que habitualmente se llama *mens auctoris*. La interpretación de sí mismo por parte del autor, que Meier llama la «explicación auténtica», tiene aquí prioridad, al menos mientras no se demuestre que el autor haya cambiado su punto de vista.[182] En su limitación, ningún intérprete puede reconocer con tanta certeza como el autor la voluntad y el propósito de éste, por lo que cada uno es el mejor intérprete de sus propias palabras.[183]

De gran alcance para la hermenéutica es además el principio de Meier de la *aequitas*, es decir, de la equidad hermenéutica. Ésta se refiere a la «tendencia de un intérprete de tener por hermenéuticamente verdaderos aquellos significados que mejor coinciden con las perfecciones del creador de los signos, hasta que se demuestra lo contrario».[184] En la práctica, este principio significa que la interpretación debe partir de la precedencia de la conexión más perfecta de los signos. Aplicado a los signos naturales, este principio adopta la forma de una «reverencia hermenéutica ante Dios» *(reverentia erga deum hermeneutica)*, donde los signos naturales deben ser los mejores, porque son los que mejor coinciden con las perfecciones de Dios y la suprema sabiduría de su voluntad. En relación con los seres finitos y sus escritos, en cambio, el presupuesto de la equidad implica que se debe tener por verdadero el discurso que se interpreta, mientras no se ha probado lo contrario. En ello se expresa la expectativa del lector de que siempre se puede aprender algo de aquello que merece ser interpretado. En otras palabras, los signos que hay que interpretar, por mucho que remitan a otros signos, pretenden manifestar, no obstante, algo verdadero, que se presupone como obvio en toda interpretación equitativa. Como medio para alcanzar esta verdad hermenéutica o *mens auctoris*, Meier menciona la crítica (en tanto «ciencia de las reglas según las cuales hay que determinar si el discurso y todas sus partes es efectivamente aquel del que se sirvió el autor que hay que interpretar»[185]), la interpretación auténtica del autor, el dominio de la lengua y la gramática, la consulta de pasajes paralelos y el conocimiento del propósito del autor.

---

mitación, puede engañar y ser engañado: no siempre se puede deducir de la verdad hermenéutica de un significado su verdad lógica, metafísica o moral.»

[181] Ibíd., § 123. En cuanto a la importancia eminente de la intención del autor para la hermenéutica de la Ilustración véase M. Beetz, *op. cit.*, p. 611.

[182] G. F. Meier, *Versuch*, § 138.

[183] Ibíd., § 136.

[184] Ibíd., § 39.

[185] Ibíd., § 134.

Estos principios de la doctrina general o teorética de la interpretación deben concretizarse en las ramas prácticas de la hermenéutica, lo que significa su aplicación a objetos hermenéuticos específicos.[186] El arte de interpretar práctico que aplica las reglas hermenéuticas generales a las Sagradas Escrituras, se llamará arte de interpretación sagrada o teológica (hermenéutica *sacra*). Su primera regla será evidentemente la equidad o la reverencia hermenéutica ante Dios.[187] Entre los demás campos de aplicación de la hermenéutica teorética, Meier menciona el de la jurisprudencia (h. juris o legalis), el diplomático (que analiza documentos y diplomas), el moral, incluso el adivinatorio (que interpreta signos naturales) y el jeroglífico (de los signos arbitrarios). En la hermenéutica adivinatoria casi podemos percibir un reflejo de la ἑρμηνευτική griega, que ya encontramos en Platón. No hay que extrañarse de que aparezca en la edad ilustrada y racionalista. En un mundo donde todo signo puede serlo de otro, sin duda también hay signos para lo venidero, porque todo está en una relación (significante) con lo demás. También para ello debe haber un arte de interpretar, que se llama hermenéutica adivinatoria[188] y que representa una aplicación de la hermenéutica general, que a su vez es parte de la *characteristica universalis*.

El sello del pensamiento leibniziano es inconfundible en este punto. Nada es más racional que un mundo en el que todo remite a algo otro como razón de sí mismo, razón que a su vez es signo que remite a otro, y así seguido hasta el sabio creador de todos los signos. La universalidad de la hermenéutica parece ir de la mano de la característica universal o semiótica. El genio universal de Leibniz por supuesto que conocía la noción de hermenéutica,[189] pero no parece que la haya tomado en un sentido tan amplio. Presumiblemente la conexión universal de los signos le resultaba tan transparente que un arte específicamente hermenéutico le debía parecer superfluo. Como sea, su pensamiento ejerció una influencia considerable en las dos figuras más importantes del siglo XVIII que defendieron la

[186] Ibíd., § 249.

[187] Ibíd., § 251.

[188] También el racionalista A. G. Baumgarten dio una importancia especial a la mántica. La subdividió en casi treinta especialidades, entre ellas la onirocrítica (interpretación de los sueños), la rabdomancia (interpretación mediante bastoncitos), la libanomancia (con incienso), la alectriomancia (con gallos) etc. Véase A.G. Baumgarten, *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, Hamburg 1983, Anexo.

[189] Ya desde su texto de juventud «Methodus Nova Discendae Docendaeque Jurisprudentiae», 2ª parte, § 67. Véase H.-E. Hasso Jaeger, *op. cit.*, p. 74, nota.

pretensión de universalidad de la hermenéutica. Por un lado puso en circulación el concepto de punto de mira o del perspectivismo universal, que Chladenius adoptó para sus fines pedagógicos. Por otro lado, su programa de una característica universal preparó el suelo para la iniciativa de Meier de universalizar el concepto de signo más allá del lenguaje. Así quedaron prefigurados dos frentes de la actual discusión hermenéutica: por un lado el desafío del perspectivismo (que según el cientificismo decimonónico se creía tener que llamar relativismo), ubicado en el pensamiento continental y, por el otro, la infiltración semiótica del pensamiento hermenéutico en la lingüística estructuralista, de la que se nutre el desconstructivismo posmoderno, para el que toda palabra señaliza una derivación de signos. La pretensión de universalidad de la hermenéutica contemporánea y de sus variantes semióticas es todo menos nuevo. Surgió ya en la Ilustración, cuya imparcialidad relativista y semiótica nos podría enseñar todavía muchas cosas.

### 4. *Pietismo: La universalidad de lo afectivo*

El proyecto de Meier de un arte general de la interpretación de 1757 representó el último punto culminante de las hermenéuticas universales ilustradas. Sin embargo, no tuvo ninguna continuidad.[190] Los teóricos clásicos de principios del siglo XIX (Ast, Schleiermacher y otros) ya no lo conocían. Hay que hablar de un desmoronamiento de las hermenéuticas universales que las hizo invisibles para la posteridad inmediata. Este proceso de decadencia comenzó ya en el siglo XVIII. Como ya tuvimos ocasión de sospechar en el caso de Leibniz, para la Ilustración debía parecer algo extravagante la idea de un arte especial para obtener conocimientos a partir de signos escritos (o naturales). El espíritu del racionalismo daba mucha más importancia al ejercicio del propio entendimiento que al estudio de autores más antiguos cuyos prejuicios se iban descubriendo en

[190] Véase L. Geldsetzer, Einleitung zu J. M. Chladenius, *op. cit.*, p. xviii: «Con el 'Versuch einer allgemeinen Auslegekunst' de Georg Friedrich Chladenius todas estas tendencias hacia la constitución de una hermenéutica general encontraron temporalmente su final. Las hermenéuticas especiales de las dos grandes disciplinas dogmáticas, la teología y la jurusprudencia, la eclipsaron totalmente, y la filosofía de la Ilustración parece que tuvo reparos en cultivar los medios auxiliares para la trabajosa obtención de contenidos del saber, que se proponía desarrollar de todos modos mejor pensando por su propia cuenta.»

medida creciente. Nadie menos que Chladenius describió de manera elocuente este descrédito relativo que la hermenéutica experimentó en la Ilustración: «En la filosofía ahora ya no necesitamos tanto al arte de interpretar, ya que cada uno debe usar su propia fuerza para pensar, y una doctrina que se acaba extrayendo de un texto filosófico después de mucha interpretación, no nos sirve gran cosa, ya que después la cuestión será si es verdadera y cómo hay que demostrarla, en lo que consiste propiamente el arte de la filosofía».[191] El hecho de que pensar por cuenta propia no es algo autónomo, sino que depende de los esfuerzos previos de una tradición, corresponde a una concepción preilustrada, que sólo el romanticismo volverá a descubrir.

Como ya mencionado, al lado de las hermenéuticas generales florecían en el siglo XVIII las hermenéuticas especiales, particularmente la jurídica y la teológica. Para no extendernos demasiado, hemos de renunciar en el presente trabajo a su análisis, ya que están estudiadas en muchas obras de consulta. Sólo voy a permitirme una pequeña excepción y señalar brevemente la contribución pietista a la hermenéutica sacra, entre otras razones porque ejerció una influencia decisiva en la hermenéutica sistemática contemporánea[192] y, además, porque representa una fase intermedia importante entre la hermenéutica protestante más antigua y la de Schleiermacher.[193]

También podemos descubrir en ella una componente importante de la pretensión universalista de la hermenéutica que podríamos llamar la universalidad de lo afectivo. Así, según la doctrina del padre de la hermenéutica pietista, August Hermann Francke, *toda* palabra pronunciada en

[191] J. M. Chladenius, *op. cit.*, § 187.

[192] Dilthey creía ver en ella una premonición de la interpretación psicológica. La síntesis de la historia de la hermenéutica de Heidegger (GA, 63, p. 13) sólo cita las «Institutiones hermeneuticae sacrae» de Rambach, de 1723, pero bastante detalladamente, entre Agustín, Flacius y Schleiermacher. Gadamer extraerá del pietismo su concepción de la función básica de la «subtilitas applicandi». Además, en el contexto de su debate con Derrida, Gadamer señalará los tonos de fondo pietistas de su propia concepción de la autocomprensión, que significa menos la presencia del sí-mismo que el peligro del fracaso de ésta («Dekonstruktion und Hermeneutik», en *Philosophie und Poesie*. Volumen conmemorativo del 60 compleaños de Otto Pöggeler, Stuttgart 1988, vol. I, p. 8.)

[193] Sobre la influencia del pietismo en el romanticismo véase H.-G. Gadamer, GW, II, p. 97 y G. Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, París 1988, p. 118.

el discurso humano y que brota del alma, lleva inherente un «afecto».[194] Para interpretar la palabra divina –y la hermenéutica sacra no tiene otra finalidad que ésta– hay que disponer de conocimientos suficientes de la doctrina de los afectos o «patología» de las Sagradas Escrituras. En esta concepción se ve en qué medida la perspectiva pietista contribuye a advertir contra el rígido objetivismo verbal del protestantismo ortodoxo. En el trasfondo de cada palabra hay algo interior, en concreto, un estado afectivo del alma que se traslada a fuera en la expresión. También el pietismo emprende a su manera muy peculiar un retorno del λόγος προφορικός al λόγος ἐνδιάθετος, donde el segundo es considerado como el alma del primero. Para comprender correctamente las Escrituras, se trata por tanto de entregarse al estado anímico que se expresa en ellas.[195] ¿Qué otra cosa significaría interpretar si no es extraer de la letra el pleno sentido anímico, es decir, reproducir con la comprensión lo que la palabra lleva consigo? Resulta fácil de entender que el pietismo tuvo mucho éxito con su insistencia en la componente afectiva de la palabra y se situó en primer plano frente al seco fetichismo verbal de la ortodoxia.

La influyente obra de Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae* de 1723, fundamentará la universalidad de lo afectivo como clave de la hermenéutica (teológica) en el carácter expresivo del lenguaje. Rambach defiende la tesis de que «no se puede entender e interpretar completamente las palabras de un autor si no se sabe desde qué afecto brotaron». Porque: «Nuestro decir es expresión de nuestros pensamientos. Nuestros pensamientos están casi siempre en conexión con afectos secretos (...), por eso, en nuestro decir no sólo damos a entender a otros nuestros pensamientos, sino también nuestros afectos conectados con ellos. De ahí resulta la consecuencia de que es imposible entender y explicar a fondo las palabras de un escritor, mientras no se sepa qué afecto estaba relacionado en su ánimo con ellas cuando las pronunció».[196] El afecto no sólo es un fenómeno con-

[194] A. H. Francke, *Praelectiones Hermeneuticae, ad viam dextre indagandi et exponendi sensum scriptarae S. Theologiae Studiosis ostendendam*, Halle 1723, p. 196: «Omni, quem homines proferunt sermoni, ex ipsa animi destinatione unde is procedit, affectus inest.» Véase W. Dilthey, GS, XIV/1, p. 619. Francke ya había esbozado una doctrina de los afectos en el anexo de su *Manductio ad lectionem S. Scripturae* de 1693.
[195] Véase W. Dilthey, Ibíd.
[196] Citado según el extracto incluido en H.-G. Gadamer, G. Boehm, *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1977, p. 62.

comitante, sino el *«anima sermonis»*, el alma del discurso.[197] Es lo que se le quiere transmitir al lector en la lectura de las Escrituras.

Esta intuición encontró su configuración más imponente en la doctrina pietista de la *«subtilitas applicandi»*. Al parecer no bastaba con entender (intelligere) o explicar (explicare) el afecto del texto,[198] sino que también había que llegar al alma del lector. De esta manera, a la *subtilitas intelligendi* y la *subtilitas explicandi*, que siempre habían sido tarea del hermeneuta, se junta una tercera cualificación: la *«subtilitas applicandi»*, la habilidad de inscribir en cierto modo el afecto de las Escrituras en el afecto del oyente. El sermón era la ocasión más evidente para ejercer esta *subtilitas*. Su función era trasladar (ἑρμενεύειν) el sentido de las Escrituras al alma de los feligreses. Más adelante, la hermenéutica de Gadamer sacará de ello la enseñanza de que un sentido comprendido siempre debe ser también un sentido aplicado a nosotros, un significado para nosotros. Su aplicación a quien entiende no es un añadido al *intelligere*, sino que constituye la esencia del entender exitoso.

Por nueva que parezca esta sutilidad de la aplicación por parte del pietismo, no deja de representar una reactualización del *sensus tropologicus*[199] de la doctrina del cuádruple sentido de la Escritura, es decir, de aquel sentido que concierne el cambio moral del creyente. También hay que recordar aquí la doctrina agustiniana del *verbum*, que entendía al Hijo de Dios de tal modo como *verbum* que éste sólo nos podía alcanzar en forma de un mensaje de salvación que nos concierne. A este respecto escribe Gadamer: «El concepto teológico del *verbum* sigue siendo ilustrativo en este sentido, en la medida en que "la palabra" es el todo del mensaje de salvación y, sin embargo, lo es en la actualidad del *pro me»*.[200] Sólo en el espíritu decimonónico empapado de positivismo, este *pro me* pudo degenerar al relativismo de las visiones del mundo.

[197] Ibíd., p. 65.

[198] Meier (*op. cit.*, § 1) todavía da prueba de esta doble tarea con su definición de la hermenéutica como ciencia de las reglas a observar «cuando (1) se quiere conocer el sentido del discurso, y (2) cuando se lo quiere transmitir a otros». Véase además J. A. Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti*, Leipzig 1775, § 4, p. 4: «Interpretatio igitur omnis duabus rebus continetur, sententiarum (idearum) verbis subiectarum intellectu, earumque idonea explicatione. Unde in bone interprete esse debet subtilitas intelligendi, et subtilitas explicandi.»

[199] Véase M. Beetz, *op. cit.* p. 602.

[200] GW, II, p. 80.

En la *applicandi* pietista se nos presenta una concepción de la palabra genuinamente hermenéutica y universalizable. No puede extrañar que la hermenéutica pietista tuviera una influencia mucho mayor que las hermenéuticas unversalistas de Dannhauer, Meier o Chladenius, de corte filosófico pero bastante esquemáticas. En contraste con el rígido mundo de los signos de la *characteristica* general, finalmente se impone una concepción que quiere ver en la palabra la expresión de un alma (y para el alma) y nada más que esto. A partir de esta concepción, y olvidando casi por completo los trabajos previos del racionalismo, en el romanticismo la determinación universalista de la hermenéutica pudo recibir un nuevo empuje.

# III. LA HERMENÉUTICA ROMÁNTICA Y SCHLEIERMACHER

> Estoy leyendo sobre hermenéutica y tomo lo que hasta ahora sólo fue una recopilación de observaciones inconexas y en parte muy insatisfactorias tratando de elevarlo al nivel de una ciencia que abarque toda la concepción del lenguaje y que intente penetrar desde fuera en sus bases más hondas.[201]

## *1. La transición postkantiana de la Ilustración al Romanticismo: Ast y Schlegel*

Si se entiende por romanticismo, en términos más que simplificadores, la añoranza de totalidad imposible de satisfacer, se puede afirmar que el siglo XIX fue la centuria romántica también con respecto a la teoría hermenéutica. En efecto, se caracterizó por un inaudito recelo contra la publicación. Casi ninguno de los grandes clásicos de la hermenéutica desde Schlegel, pasando por Schleiermacher, Boeckh y Droysen hasta Dilthey, se atrevió publicar por propia iniciativa sus trabajos hermenéuticos. Hay que agradecerlo a sus alumnos que sus investigaciones se conservaran para la posteridad. Aparentemente, estos clásicos no tenían ni idea del hecho de que habían preparado con sus trabajos la hermenéutica filosófica del siglo XX.

La transición de la Ilustración al romanticismo se caracteriza en primer lugar por una gran discontinuidad. Esto se ve ya en un plano exterior en el hecho de que Schleiermacher parece desconocer las numerosas hermenéuticas generales de los siglos precedentes. Sólo conoce aún las «diversas hermenéuticas especiales»[202] (sobre todo las teológicas), que seguían llevando su existencia tranquila como disciplinas auxiliares no sistemáticas al lado de las ciencias tradicionales. El desarrollo de una hermenéutica general, entendida como arte de la comprensión y construida con

[201] F. Schleiermacher, Carta a Ehrenfried von Willich del 13 de junio 1805, citada en W. Virmond, «Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik», en: *Schleiermacher-Archiv*, vol. I/1, Berlín-Nueva York 1985, p. 584.
[202] F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, p. 75

principios más rigurosos, le parecía una tarea nueva y hasta el momento no emprendida, que sólo su esfuerzo intelectual estaba llamado a cumplir. La historiografía siguió a Schleiermacher en dicha opinión, de modo que sólo pudo confirmar el abismo que separaba el comienzo del siglo XIX del racionalismo de las décadas precedentes. Peter Szondi, quien investigó a fondo este período, observó con razón que «el medio siglo que mide entre Meier y Schleiermacher representa uno de los cortes más hondos en la historia intelectual».[203] ¿Qué había ocurrido?

Una palabra o nombre basta para indicarlo: Kant. La crítica kantiana tuvo muy diversos efectos, pero su mayor incidencia en la historia del pensamiento fue la de llevar al derrumbe del racionalismo, por el que se habían guiado Dannhauer, Chladenius y Meier, entre otros. Aunque las capacidades naturales del entendimiento puro cobraron mucha relevancia, la *Crítica de la razón pura* de Kant no dejó de significar una humillación para la razón. El presupuesto básico del racionalismo había sido que el espíritu humano, aunque finito, era capaz de conocer con ayuda de su pensamiento la estructura lógica y regular del mundo. Lo que guiaba esta convicción era el teorema: *«Nihil est sine ratione»*, que implicaba que la razón tenía su sede en nuestra mente. A partir de ella se deducían a priori las «verdades de la razón» (*vérités de raison*, como las llamaba Leibniz), esto es, a partir de los principios de nuestro raciocinio. De la circunstancia de que el teorema de la razón se derivaba de *nuestro* entendimiento, Kant saca la conclusión de que el orden establecido o encontrado por el entendimiento sólo tiene vigencia para el mundo de los fenómenos, o sea para las cosas tal como se nos muestran y son elaboradas por nosotros. El mundo de las cosas en sí mismas se evapora así en un nivel de lo totalmente inconocible. En esta distinción entre fenómeno y cosa en sí se hunde una de las raíces secretas del romanticismo y del auge que la hermenéutica experimentó desde entonces. Si todo acceso al mundo, y en nuestro caso al texto, se efectúa por medio de una interpretación o visión subjetiva, una reflexión filosófica que pretende guiarse por principios debe arrancar desde este sujeto. En el nivel de éste habrá que plantear, por ejemplo, la pregunta de cómo se puede alcanzar la objetividad en asuntos científicos y también hermenéuticos y si es posible alcanzarla. A este respecto la definición que Schleiermacher ofrece de la hermenéutica como arte del *comprender* representará una cierta novedad. Pero su condición

[203] *Einführung in die literarische Hermeneutik*, p. 136.

previa es la ruptura con el acceso no problemático y puramente racional al mundo.

En esta situación, en que para el sujeto en medida creciente el mundo está ausente, en un principio el modelo del espíritu griego ejerció una fascinación mágica, que está relacionada con los nombres de Goethe, Schiller y Winkelmann.[204] La limitación de la autarquía de la razón humana por parte de la dialéctica kantiana parecía hacer recomendable un nuevo despertar del espíritu griego, que se consideraba como fuente de belleza y beneficioso para la vida. En esta situación, que evidentemente ya estaba muy lejos de Kant, la hermenéutica «idealista» se propuso reanimar este espíritu griego. Este será tal vez el denominador común de los esfuerzos del romanticismo temprano, que se pueden encontrar en autores tan diferentes como Friedrich Ast y Friedrich Schlegel, cuyas obras ejercieron una influencia notable en Schleiermacher.

En 1805, Ast, un discípulo de Schelling, publicó una obra titulada *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (Líneas fundamentales de la gramática, la hermenéutica y la crítica), cuya intención era recuperar con ayuda de la «intuición» la unidad del espíritu que se expresaba en la antigüedad y en toda la historia. Para la Ilustración hubiese sido todavía imposible presentar una tarea tan ambiciosa bajo el título de hermenéutica. Ast parte de la concepción de la filosofía de la identidad, según la cual sin la unidad originaria de todo lo espiritual cualquier comprensión sería imposible.[205] Todo entender consiste en reconocer el espíritu en cualquier parte y a este espíritu nada le es extraño. Ahora bien, el punto de partida de esta concepción hermenéutica del espíritu es el conocimiento del espíritu de la antigüedad. Así, Ast declara: «Por eso, la *hermenéutica* o *exegética* (ἑρμηνευτική, ἐξηγητική, también llamada ἱστορική: *enarratio auctorum* en Quintil. Inst. Orat. I, 9.1) presupone la *comprensión* de la antigüedad en general, en todos sus elementos exteriores e interiores y esta comprensión es el fundamento de la *explicación* de las obras escritas de la antigüedad».[206]

El enfoque de la empresa de Ast es obviamente de corte universalista, puesto que se trata de la autocomprensión hermenéutica del espíritu único e idéntico en todas sus manifestaciones partiendo desde la antigüedad.

[204] Véase P. Szondi, *op. cit.*, pp. 135-136.
[205] F. Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut 1808, § 70 (véase el extracto en H.-G. Gadamer y G. Boehm, 1977, p. 112).
[206] Ibíd., § 71 (Gadamer/Boehm, p. 113-114).

En conexión con este enfoque la concepción hermenéutica del *scopus* –según la cual cada pasaje debe explicarse a partir de su intención y su contexto–, adquiere una nueva significación: cada una de las manifestaciones debe comprenderse desde el todo del espíritu. De esta manera la idea del «círculo hermenéutico», como más tarde se la llamará, aparece aquí en su primera formulación, que también es la más universal: «La ley fundamental de todo entender y conocer consiste en encontrar en lo singular el espíritu del todo y en explicar a partir del todo lo singular».[207] Para la hermenéutica futura, esta «ley fundamental» ocasionará más bien un problema general que suscitará la pregunta de *cómo* habría que obtener de hecho esa totalidad a partir de lo singular, y si la presunción de una totalidad no condicionaría la comprensión de lo singular. Para Ast, esta ley posee un carácter aún puramente descriptivo: hay que entender una cosa a partir de la otra y a la inversa. Ninguna de las dos es anterior a la otra, ambas se condicionan mutuamente y constituyen una «vida armoniosa». El cuestionamiento de esta armonía convertirá la concepción del círculo hermenéutico, que podemos observar aquí, en un objeto determinante de controversias de la hermenéutica posterior. Para Ast, en cambio, no significaba más que la evidencia de que cada letra tenía que remitir a un espíritu superior.

La concepción hermenéutica de Schlegel permaneció durante mucho tiempo sin documentación. Se había conservado en los cuadernos de apuntes sobre filología, redactados entre 1796 y 1797, que no se llegaron a publicar hasta 1928 y que ahora son accesibles en una edición filológica y crítica publicada en 1981. Desconocida durante el siglo XIX , esta concepción merece ser mencionada, porque es más que probable que Schleiermacher tuviera conocimiento de ella.[208] En la época de la redacción de esos apuntes, Schleiermacher y Schlegel vivían en la misma casa y tenían el plan de realizar en colaboración una traducción de las obras de

[207] Ibíd., § 75 (Gadamer/Boehm, p. 116).

[208] «Friedrich Schlegels "Philosophie der Philologie", con una introducción publicada por Josef Körner, en *Logos* 17 (1928), pp. I-72. Ahora: «Zur Philologie», en: Friedrich-Schlegel-Ausgabe, vol. 16, 1981, pp. 33-81. Acerca del conocimiento de estos cuadernos por parte de Schleiermacher véase H. Patsch, «Friedrich Schlegels "Philosophie der Philologie" und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik. Zur Frühgeschichte der romantischen Hermeneutik», een: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966), pp. 432-472; véase además los comentarios eruditos de Dilthey sobre Schlegel en GS, XIV/1, pp. 670-677.

Platón, tarea que Schleiermacher, sin embargo, cumplió posteriormente a solas.

La aspiración básica de las reflexiones schlegelianas era la elaboración de una filosofía de la filología o, más exactamente de una filología de la filología. De la autodestrucción de la razón filosófica como consecuencia de la crítica a la metafísica de Kant seguía, en su opinión, que sólo una reconsideración de sí misma de la filología podía lograr una renovación de la filosofía. En su empeño, Schlegel se orientaba por la división clásica de la filología en gramática, crítica y hermenéutica. La gramática constituía el fundamento, mientras que la relación entre crítica y hermenéutica mostraba cierta antinomia que ya hemos señalado de paso anteriormente y que implicaba que para comprender correctamente había que disponer de textos críticamente editados, pero que, para poder prepararlos de esta manera, era preciso recurrir a la hermenéutica.

Esta clase de vacilaciones y razonamientos antinómicos es bastante típica para el romanticismo y especialmente para Schlegel. En cualquier caso, se sostiene que la reflexión metodológica de la filología sobre su propia tarea debe guiarse por el modelo de la antigüedad. «La crítica y la hermenéutica presuponen por sí mismas una finalidad histórica» y si se pretende que la hermenéutica llegue a su perfección, hay que disponer de conocimientos históricos sobre la antigüedad.[209] Ahora bien, ¿ cómo se configura en concreto la relación entre la hermenéutica y la filología de la antigüedad clásica? Es algo difícil destilar un programa real de los esbozos bastante vagos de Schlegel. Lo que parece tener en mente es una «hermenéutica filosófica»,[210] capaz de enseñar la perfección del arte según las expresiones clásicas ejemplares de los antiguos. Esta hermenéutica debía trasladar a una sistemática doctrina del arte y de la metodología de la filología lo que en los antiguos había sido un talento intuitivo. En cierto modo, Schlegel pretendía un comprenderse a sí misma de la comprensión, que sacaría las enseñanzas del modelo de los clásicos, ya que consideraba que «la antigüedad es la arena del arte filológico».[211]

Si lo vemos correctamente, Schlegel defiende la posibilidad de una función universal de la teoría hermenéutica después de Kant, remitiendo

[209] F. Schlegel, Kritische Ausgabe, bol. 16, p. 38 [III, 49].

[210] Véase la frase programática pero también sintomáticamente insegura en KA, vol. 16, p. 69 [IV, 93]: «También debería preceder una filosofía de la hermenéutica. Ésta es tal vez una ciencia por sí misma, como la gramática. ¿O no es más bien un arte? Si es arte, también es ciencia.»

[211] KA, vol. 16, p. 37 [III, 25].

el arte de entender –que ahora se debe enseñar y cultivar urgentemente– al modelo de la antigüedad clásica. Privado de mundo y cada vez más inseguro, el sujeto hermenéutico se vuelve romántico: dirige la mirada hacia la antigüedad para explorar las reglas de arte de su propia producción. Para esta perspectiva romántica será constitutiva la inseguridad fundamental del sujeto y, en consecuencia, su dependencia de los esfuerzos anteriores de la tradición. El rasgo básico del mundo schlegeliano es la incomprensibilidad congenial a la que el sujeto finito está permanentemente expuesto. Entender es siempre también un no entender, porque la retraducción de una expresión a otra comprensible siempre conlleva cierto torcimiento.[212] En realidad nunca se puede lograr del todo entender algo genial (y al parecer se trata de esto para Schlegel), si el entender implica una reducción a lo acostumbrado y corriente.

El hecho mismo de no hacer una elaboración sistemática de sus concepciones hermenéuticas convierte a Schlegel en un precursor de la hermenéutica romántica; una deficiencia que se justificaba en cierto modo por la propia concepción. Su fundamentación del romanticismo influyó de manera decisiva en Schleiermacher (1768-1834), cuando éste se propuso incluir la inseguridad básica del sujeto en una doctrina general del arte de comprender.

## 2. *Schleiermacher y la universalización del malentendido*

Desde el comienzo de su actividad como profesor en Halle, en 1805, hasta su muerte en 1834, Friedrich Schleiermacher se ocupó intensamente de las cuestiones de la hermenéutica. Sin embargo, este famoso teólogo y traductor de Platón, quien fue llamado a la Universidad de Berlín en 1809 para ocupar una cátedra, nunca hizo imprimir una exposición completa de su teoría hermenéutica. Sólo consideró digno de una publicación su discurso académico bastante obstinado del 13 de agosto de 1829 «Über den Begriff der Hermenéutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch» (Sobre el concepto de la hermenéutica con referencia a las insinuaciones de F. A. Wolf y el manual de Ast), en el

[212] Véase E. Behler, «Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?, en: E. Behler/J. Hörisch (comp.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn-Múnich-Viena-Zurich 1988, pp. 141-160. Véase también el ensayo de Sclegel de 1800 «Über die Unverständlichkeit».

que polemiza con sus maestros en filología, cuya influencia en su hermenéutica hay que valorar, sin embargo, como secundaria. La difusión de la hermenéutica schleiermachiana misma se debe a la edición de su legado manuscrito y de apuntes de sus clases realizada en 1838 por su discípulo Friedrich Lücke y publicada bajo el título *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament* (Hermenéutica y crítica con referencia especial al Nuevo Testamento). Lücke no había asistido a las lecciones sobre hermenéutica de Schleiermacher,[213] pero para compilar su edición, que tenía un carácter de compendio, encontró un material abundante, ya que entre 1805 y 1832 Schleiermacher había impartido nueve cursos sobre hermenéutica. En 1805, al comienzo de su docencia teológica, sólo ofreció una «Hermenéutica sacra» tomando como modelo el manual pietista de J. A. Ernesti, pero a partir de 1809/1810 ya comenzó a enseñar «Hermenéutica general».[214] En paralelo con sus lecciones redactó algunos esbozos para su hermenéutica en cuadernos, al parecer con miras a una publicación. Aunque nunca consiguió llevarla a cabo, estaba planeada desde 1805.[215]

No es fácil averiguar a qué se debía esta indecisión con respecto a la publicación. La razón no era ciertamente que pudiera haber considerado la hermenéutica como una actividad marginal al lado de su dedicación a la teología. El trabajo constante sobre el tema y en los proyectos para una hermenéutica prueba lo contrario. Sin duda se podría considerar la «temprana e inesperada muerte»[216] –aunque ya contaba 66 años– como explicación para la falta de una elaboración. Pero resulta más plausible la suposición de que Schleiermacher –como auténtico romántico (y también hermenéutico)– nunca estuvo del todo contento con sus proyectos o con la manera de formularlos. Lo prueba el incesante vacilar de su terminología y de los puntos centrales pese al mantenimiento de su concepción general, cosa que dio muchos quebraderos de cabeza a la investigación sobre

[213] Véase también para lo que sigue W. Virmond, «Neue Textgrundlagen», en: *Schleiermacher-Archiv* I (1985), pp. 575-590.

[214] Unos apuntes de oyente de este curso hasta ahora desconocido se publicaron recientemente: «Friedrich Schleiermachers "Allgemeine Hermeneutik" von 18109/1810», comp. por W. Virmond, en: *Schleiermacher-Archiv* I (1985), pp. 1269-1310. Después de las conocidas ediciones de Lücke, Kimerle y M. Frank, ofrecen una síntesis muy refrescante del proyecto hermenéutico de Schleiermacher.

[215] Véase W. Virmond, op. cit., p. 576.

[216] Así lo dice M. Frank, Einleitung zu F. Schleiermacher, en *Hermeneutik und Kritik*, 1977, p. 57.

Schleiermacher y la hermenéutica. Aquí sólo podemos poner de relieve su concepción general, muy concluyente en sí misma, y el nuevo comienzo que representa su hermenéutica.

Hablar de un nuevo comienzo es bastante tentador, pero en parte erróneo en el caso de Schleiermacher,[217] porque en términos generales sigue a la hermenéutica más antigua cuando declara, al principio de su propia hermenéutica, que «todo acto de comprender es la inversión del acto de hablar, en tanto debe llegar a la conciencia qué pensamiento subyace a lo que se dice».[218] Si se parte de la idea de que «todo decir [se basa] en un pensar anterior»,[219] no cabe duda de que la tarea fundamental del comprender se agota en la reducción de la expresión al querer decir que la anima: «Lo que se busca es aquello mismo que el hablante ha querido expresar».[220]

Lo que se trata de comprender es el sentido de algo que se dice,[221] es decir, lo otro o lo pensado que se manifiesta en la expresión. Por lo tanto, el entender no tiene otro objeto que el lenguaje. Por eso, Schleiermacher dice en una conocida afirmación, a la que Gadamer puso como lema a la última parte de *Verdad y método*: «Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica no es más que lenguaje».[222] Este presupuesto básico tiene en Schleiermacher un sentido específico y arquitectónico. Se puede considerar el lenguaje de dos maneras: Por un lado, el lenguaje que hay que interpretar en cada caso es un segmento de la totalidad del uso lingüístico de una comunidad dada. Porque toda expresión del lenguaje se rige por una sintaxis preestablecida o por el uso, y en esta medida es algo supraindividual. Schleiermacher llamará a la parte de la hermenéutica que se dedica a este aspecto «el lado gramatical»[223] de la interpretación. Su función es explicar una expresión a partir del contexto general de la totalidad del lenguaje en cuestión. Ahora bien, un enunciado no es puramente el sostén

[217] Con buenas razones escribió W. Hübener: «La gran evacuación historiográfica de la tradición hermenéutica facilitó a los estudiosos de Schleiermacher el énfasis en su primicia» (en: «Schleiermacher und die hermeneutische Tradition», *Schleiermacher-Archiv* I, 1985, p. 565).

[218] *Hermeneutik und Kritik*, comp. M. Frank, p. 76.

[219] Ibíd., p. 78.

[220] F. Schleiermacher, *Allgemeine Hermeneutik von 1809/1810*, p. 1276.

[221] Ibíd., p. 1276: «La tarea es comprender desde el lenguaje el sentido de algo que se dice».

[222] *Hermeneutik*, comp. H. Kimmerle, Heidelberg 1959, p. 38.

[223] *Allgemeine Hermeneutik von 1809/1810*, p.1276.

anónimo de un lenguaje por principio supraindividual, sino también pone de manifiesto un alma individual. Las personas no siempre piensan lo mismo al usar las mismas palabras. Si fuese así, «sólo existiría la gramática».[224] Una hermenéutica que no quiere disolverse en la gramática –como se pretendía según una tendencia en boga dentro del estructuralismo de los años sesenta– debe tener en cuenta también el lado individual de la interpretación. Esta segunda tarea, que da a la hermenéutica su primera identidad, es la interpretación «técnica», lo que significa presumiblemente que el intérprete trata de comprender el arte *específico* que un autor demuestra en su texto. En este punto se sobrepasa claramente la perspectiva puramente sintáctica para llegar a lo que el lenguaje quiere expresar realmente. Se apunta a la comprensión del espíritu que descifra el lenguaje desde el alma que lo produce. Por eso, Schleiermacher llamó a esta tarea de la interpretación el lado «psicológico».[225]

La hermenéutica general de Schleiermacher se bifurca así en dos vertientes: la gramática y la técnica, que se define como psicológica. La gramática contempla el lenguaje desde la totalidad de su uso lingüístico, mientras que la técnica y psicológica lo trata de comprender como expresión de algo interior. De todos modos, la hermenéutica ha de ser la «enseñanza de un arte», una nueva orientación que dará nuevas connotaciones a la hermenéutica, ya que Schleiermacher le asignará en medida creciente la tarea de entrenar el acto de entender «como un arte» (lo que hace recordar bastante las ideas de Schlegel). A este respecto resulta muy esclarecedora la diferenciación de Schleiermacher entre una práctica más laxa y otra más rigurosa de la interpretación, que se refieren a dos finalidades fundamentalmente diferentes de la hermenéutica. La práctica más laxa (que es la habitual a lo largo de la historia de la hermenéutica) parte del supuesto de que «la comprensión se produce por sí misma y formula el objetivo en términos negativos: hay que evitar el malentendido». No cabe duda de que Schleiermacher se refiere aquí a la clásica hermenéutica que sólo pretendía dar instrucciones para descifrar los pasajes *oscuros*. Pero lo que le importa a Schleiermacher mismo es la práctica rigurosa, que debe-

224 Ibíd.

225 Sobre el cambio en la terminología, aunque no altera el tema, y la confusión que causó entre los especialistas véase H. Birus, «Schleiermachers Begriff der "technischen Interpretation"», en: *Schleiermacher-Archiv* I (1985), p. 591-600.

ría partir del hecho de que «el malentendido es lo obvio y que el entender debe ser en todo punto lo que se pretende y se busca».[226]

En esta distinción se pone de manifiesto la originalidad del enfoque hermenéutico de Schleiermacher. Lo que llama la práctica «más laxa» equivale a una comprensión sin arte por su carácter meramente intuitivo.[227] Es cierto que la comprensión en su desarrollo normal carece de arte, es decir, en sí mismo no es problemático y el punto de vista de la hermenéutica tradicional era que todo se comprende llana y lisamente hasta que se topa con una contradicción.[228] La hermenéutica sólo resulta necesaria cuando la comprensión (ya) no es posible. Antiguamente, la comprensibilidad era lo primero o lo natural, mientras que el no comprender era un caso excepcional que requería una ayuda hermenéutica especial. Schleiermacher invierte esta concepción «ingenua» y provinciana y establece como hecho fundamental el malentendido. Desde el inicio de sus esfuerzos de entender, el hermeneuta debe cuidarse de posibles malos entendidos. Por eso, el entender debe proceder en todos sus pasos como un arte: «El trabajo de la hermenéutica no debe empezar sólo cuando la comprensión comienza a ser insegura, sino desde el primer momento en que uno se propone entender un discurso, porque la inseguridad de la comprensión suele aparecer sólo cuando se la descuida desde un principio».[229]

Esta práctica más rigurosa es el objetivo de la hermenéutica de Schleiermacher y con ella universaliza la dimensión del malentendido. Está orientada por una concepción del sujeto que ya encontramos anteriormente en Schlegel. La razón postkantiana, cuya pretensión de conocimiento había sido problematizado, se ha vuelto fundamentalmente inestable por haberse dado cuenta del carácter limitado, perspectivista e hipotético de sus intentos de entender. Por tanto, en adelante hay que partir del primado universal del malentendido. Esta implicación del entender es efectivamente universalizable, porque ¿cuándo alguien puede sostener que ha terminado del todo de comprender una cosa? En cualquier proceso de comprensión, incluso cuando parece exitoso, no se pue-

[226] *Hermeneutik und Kritik,* comp. M. Frank, p. 92; *Hermeneutik*, comp. H. Kimmerle, pp. 29-30.
[227] Véase W. H. Pleger, *Schleiermachers Philosophie*, Berlín-Nueva York 1988, pp. 173-174; también M. Popeta, «Hermeneutik und Dialektik bei Schleiermacher», en: *Schleiermacher-Archiv* I (1985), p. 492.
[228] Véase W. Virmond, *Neue Textgrundlage*, p. 582.
[229] *Allgemeine Hermeneutik von 1809-1810*, p. 1272.

de excluir un resto de malentendido. Por eso, lo que importa a Schleiermacher es la universalización de esta experiencia tan humana de que –como ya dice en 1829– «el no entender nunca se puede disipar del todo».[230]

Por eso debe enfocar la operación básica de la hermenéutica o de la comprensión –sólo ahora ambos términos pueden llegar a ser plenamente idénticos– como la de una reconstrucción. Para entender realmente un discurso, es decir, para evitar el constante peligro del malentendido, debo ser capaz de reconstruirlo desde su base y en todas sus partes, como si fuera su autor. En la comprensión no se trata del sentido que yo pongo en una cosa, sino del sentido que hay que reconstruir tal como se muestra desde el punto de vista del autor. Esta justicia hermenéutica frente al objeto lleva a Schleiermacher a definir la tarea en el sentido de «entender el discurso primero tal como lo comprende su autor y luego incluso mejor que éste». Se trata de una fórmula primero usada por Kant, que Schleiermacher cita en todos sus textos sobre hermenéutica.[231] El propósito de comprender mejor sólo se puede tomar como una exigencia óptima porque, planteada de esta manera, se trata de una «tarea infinita», como Schleiermacher subraya a menudo. Aunque el imperativo del comprender mejor suene algo exagerado, de acuerdo con la universalidad potencial del malentendido pretende ser tan sólo una invitación a seguir interpretando sin cesar.[232] Puesto que no podemos estar nunca del todo seguros de nuestra propia comprensión, debemos tratar de penetrar una y otra vez en el asunto que nos ocupa. El principio de la mejor comprensión como meta inalcanzable del entender pone de manifiesto que el entender siempre incompleto es un estímulo y que siempre merece la pena seguir profundizando en lo que se está interpretando.

Ahora bien, hay que preguntarse si la modalidad de una «doctrina de arte», que trata de interpretar un texto por medio de una rigurosa re-

[230] F. Schleiermacher, «Über den Begriff der Hermeneutik», en: *Hermeneutik und Kritik*, comp. M. Frank, p. 328.

[231] *Hermeneutik und Kritik*, comp. M. Frank, p. 94, 104: «Über den Begriff der Hermeneutik», ibíd. , p. 325; *Allgemeine Hermeneutik von 1809-1801*, p. 1308. Acerca de la historia previa de esta fórmula véase O. F. Bollnow, «Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat? (1940), en: O. F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik* vol. I, Friburgo/Br.-Munich 1982, pp. 48-72.

[232] Véase W. Hinrichs, «Standpunktfrage und Gesprächsmodell. Das vergessene Elementarproblem der hermeneutisch-dialektischen Wissenschaftstheorie seit Schleiermacher», en: *Schleiermacher-Archiv* I (1985), p. 529.

construcción del sentido, puede estar a la altura del propósito que hemos descrito antes. Schleiermacher mismo ofreció algunos cánones y reglas para esta práctica, sobre todo con respecto a la parte gramatical de la hermenéutica, pero siempre era consciente de que para la aplicación de las reglas mismas de la hermenéutica no podía haber reglas.[233] Aunque hizo sugerencias de «métodos» generales de la interpretación, que mostraban esencialmente una renovación de las normas de la antigua tradición hermenéutica, como por ejemplo la exigencia de explicar ciertos pasajes desde su contexto, sin embargo, se abstuvo por principio de indicar reglas para su aplicación concreta o de considerarlas como algo decisivo para la interpretación. En la parte «técnico-psicológica», que se ocupa del discurso como manifestación de un individuo, Schleiermacher habla incluso de la necesidad de la «adivinación» en el proceso interpretativo. No se refiere ni mucho menos a una inspiración divina, sino sencillamente al recurso de adivinar *(divinare)*,[234] es decir, cuando nos abandonan los medios principalmente comparativos de la interpretación gramatical, cuando hay que encararse al esclarecimiento de una forma especial de expresión de un autor, a menudo no queda más remedio que el de adivinar lo que había querido decir.

Schleiermacher presupone siempre y con razón que detrás de cualquier palabra dicha o escrita está algo diferente, algo pensado, que constituye el blanco verdadero de la interpretación. Puesto que lo pensado sólo puede manifestarse en palabras, no se puede hacer otra cosa que adivinarlo. Como se puede observar que Schleiermacher da cada vez más importancia a la comprensión adivinatoria para la hermenéutica, cabe decir que él mismo se «malentendió» en cierta medida cuando sometió su concepción hermenéutica al programa de una doctrina de arte que tenía que regirse por reglas. Como pocos otros poseía una sensibilidad muy fina por los límites de la aplicación de métodos y por la necesidad de una adivinación intuitiva en el campo de la interpretación. ¿Acaso fue por esta razón que renunciara a una edición de su hermenéutica en forma de una doctrina de arte?

[233] Véase *Hermeneutik und Kritik*, p. 81; también M. Frank, «Partialität oder Universalität der "Divination"», en: *Deutsche Vierteljahreshefte für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 58 (1984), p. 249 y W. H. Pleger, *op.cit.*, p. 186.

[234] Véase M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und –interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/M. 1977, p 313 ss.

### *3. ¿Una restricción psicológica de la hermenéutica?*

Teniendo en cuenta las lagunas aún existentes en el conocimiento del legado de Schleiermacher, resulta arriesgado hacer especulaciones sobre la evolución de su hermenéutica. Sin embargo, desde el punto de vista temático, las investigaciones en curso no están del todo desacertadas si creen encontrar en sus trabajos más tardíos una prioridad de la interpretación psicológica,[235] que se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que la interpretación técnica se redefine como psicológica. En medida creciente Schleiermacher podría haberse dado cuenta de que el resultado de una interpretación puramente gramatical tenía que ser bastante modesto. Porque el objetivo último de este representante del romanticismo era adentrarse en el pensamiento interior que se halla detrás del discurso. Mientras el estado puramente lingüístico o gramatical de un texto generalmente no suele plantear problemas, lo que no se entiende o se puede malentender es lo que quiere decir el autor. Por esta razón se quiere y se debe «interpretar», es decir, hacer comprensible su discurso remontándose hasta la voluntad de expresión que subyace en el texto. El «Discurso» ante la Academia de 1829 expresa claramente que el lenguaje «exterior» debe hacerse comprensible buscando su relación con el pensamiento interior del autor.[236] En realidad, el propósito prioritario de toda la historia anterior de la hermenéutica era exactamente éste.

Sin embargo, la hermenéutica más moderna criticó las formulaciones de Schleiermacher por considerar que equivalían a un abandono del sentido y de los objetivos de la hermenéutica más antigua. En lugar de averiguar un sentido o una verdad, Schleiermacher sólo se habría interesado por comprender a un autor o un acto creativo. Según la conocida objeción de Gadamer, el intérprete tenía que considerar «los textos con independencia de su pretensión de verdad como puro fenómeno expresivo».[237] Muchos especialistas en Schleiermacher, sobre todo M. Frank, han criticado esta tendencia, pero de

[235] Esta es la tesis principal de H. Kimmerle en *Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang seines spekulativen Denkens*, Tesis doctoral, Heidelberg 1957. Hasta donde podemos ver, no se han hecho objeciones contundentes contra este esquema de evolución, que fue coroborado en los últimos años por M. Potepa (op. cit., p.494) y H. Birus (po. cit.). Lo que cabría discutir en todo caso es qué hay que entender aquí por «psicológico».

[236] M. Potepa (op. cit.) ve acertadamente en este objetivo la motivación de la hermenéutica posterior de Schleiermacher.

[237] VM p. 184 (= GW, I p. 200).

tal manera que de hecho cargaron en la cuenta de Dilthey la mal considerada «psicologización» de la hermenéutica. Sólo él habría defendido la identificación empática del intérprete con el alma del autor. Lo cierto es que Dilthey hizo una lectura fuertemente psicologizante de Schleiermacher y consideraba que su «idea conductora» era que la interpretación debía ser una reconstrucción de la obra en tanto acto vivo del autor, de lo que seguiría que la tarea de la teoría hermenéutica era «fundamentar científicamente esta reconstrucción a partir de la naturaleza del acto productor».[238] Pero no habría que presentar las cosas como si Schleiermacher mismo no hubiese escrito personalmente que «la tarea de la hermenéutica consiste en reconfigurar de la manera más completa todo el proceso interior del acto de composición del autor».[239] Lo único que queda por discutir es si es objetivamente adecuado percibir el lenguaje exterior como manifestación de un pensamiento íntimo. En cualquier caso sería del todo desacertado pretender reconstruir únicamente el proceso inconsciente de la composición en la producción de pensamientos. Este nivel del alma no interesa a nadie. Pero ¿puede llevar realmente por un camino erróneo el análisis de enunciados del lenguaje para entender el contenido que subyace en el propio trasfondo de lo que expresan? Hasta donde podemos constatarlo, es únicamente la reconstrucción de *este* interior lo que Schleiermacher tiene en mente. ¿Hay que rechazarla de verdad como «psicologización»? Porque lo que implica es todo menos el prescindir del contenido de verdad. Al contrario, una restricción de la pretensión de verdad del discurso consistiría justamente en la negligencia de este pensamiento interior que constituye el soporte de cualquier discurso. Sólo se puede llegar a ser partícipe de la verdad desde una posición hermenéutica, es decir, cuando se está dispuesto a traspasar la frontera algo dogmática de lo puramente gramatical para introducirse en el alma de la palabra.

### *4. El fondo dialéctico de la hermenéutica*

Sólo se puede culpar a Schleiermacher de una psicologización no pertinente cuando se omite el horizonte dialéctico o, más precisamente, dialógico de su hermenéutica. Por dialéctica –situada como la ciencia filosófica más alta a la que la hermenéutica está subordinada– entiende

[238] W. Dilthey, GS, XIV/1, p. 689.
[239] «Über den Begriff der Hermeneutik», en: *Hermeneutik und Kritik*, comp. M. Frank, p. 321.

Schleiermacher el arte del hacerse entender mutuamente. Su necesidad resulta de la imposibilidad de los seres humanos de asimilar un «saber completo» o de situarse en un punto de perfecto equilibrio. A la vista de nuestra finitud, en opinión de Schleiermacher, más bien debemos partir del supuesto de que en todo el campo del pensamiento existe un material inagotable para la discordia, como también lo muestra claramente la historia de las ciencias.[240] Así, seguimos estando obligados a dialogar con los otros –y con nosotros mismos, como subraya Schleiermacher– para llegar a verdades comunes exentas de disputa. Este principio dialéctico, que resulta del fracaso de los intentos de fundamentaciones metafísicas últimas, va a la par con la universalización del malentendido, que constituye la novedad específica de su hermenéutica: el individuo que se encuentra por principio en el error, sólo puede obtener su saber por la vía del diálogo o del intercambio de ideas.

La hermenéutica en tanto «arte de comprender correctamente el discurso del otro, sobre todo el escrito»,[241] participa de esta búsqueda dialógica del saber. Para entender un texto hay que entrar en un diálogo con él y captar así el fondo de lo que las palabras dicen inmediatamente: «¿Quién podría tratarse con personas de una inteligencia excelente sin esforzarse en escuchar entre las palabras, del mismo modo en que leemos entre líneas en textos inspirados y densos? ¿Quién no consideraría igualmente digno de un examen preciso un diálogo importante, que en muchos aspectos puede convertirse también en un acto significativo, resaltando los puntos más vigorosos, captando su conexión interna y continuando la exploración de todas sus sutiles insinuaciones?»[242] La hermenéutica se apoya en una base dialéctica: interpretar un texto significa entrar en un diálogo con él, plantearle preguntas y dejar que él también nos plantee preguntas.[243] Para no volverse redundante, la interpretación debe sobrepasar una y otra vez lo puramente escrito y «leer entre líneas», como Schleiermacher dice acertadamente. Este arte se parece mucho al diálogo. Cada palabra escrita es en sí misma una oferta de diálogo que un espíritu

[240] F. Schleiermacher, *Dialektik*, comp. R. Odebrecht, Leipzig 1942, § 1.5. (véase el extracto en *Hermeneutik und Kritik*, comp. M. Frank, p. 419).
[241] *Hermeneutik und Kritik*, comp. M. Frank, p. 71.
[242] «Über den Begriff der Hermeneutik», en: *Hermeneutik und Kritik*, comp. M. Frank, pp. 315-316.
[243] Véase H. W. Pleger, *op. cit.*, p. 10. Acerca de la relación entre dialéctica y hermenéutica véase también las contribuciones ya mencionads de Potepa y Hinrichs, así como el artículo «Hermeneutik» de C. von Bormann, *op. cit.*, p. 118.

quiere llevar con otro. Así, Schleiermacher recomienda al intérprete muy encarecidamente «entrenarse en la interpretación de diálogos importantes».[244] Francamente no se entiende qué tiene en común este arte del diálogo con una banal psicologización.

En este marco dialógico, Schleiermacher retoma la cuestión del círculo hermenéutico. Vimos en el análisis de Friedrich Ast que cualquier expresión de un espíritu debe entenderse desde su contexto, desde la totalidad del discurso. Para Ast, esta totalidad llegó a ser finalmente la unidad omniabarcadora del espíritu, tal como se expande en las épocas fundamentales de la humanidad. Schleiermacher encuentra esta totalidad idealista algo sospechosa. En su opinión, se puede definir esta totalidad más modestamente, según sus dos vertientes, que corresponden a la bipartición de su concepción hermenéutica. Una vertiente es la gramatical, aquí llamada objetiva, desde la cual el todo es el género literario desde el cual se puede iluminar el texto singular que surge de aquel. Según la vertiente psicológica o subjetiva, en cambio, hay que considerar lo singular (el pasaje, la obra) como «acto de su autor» y explicarlo desde la «totalidad de su vida».[245] De esta manera, Schleiermacher comprende al individuo como el último fin al que el intérprete debe acercarse, lo que muestra que se distancia mucho del propósito de su maestro Ast, de «potenciar otra vez más»[246] la circularidad, definiendo el esfuerzo individual como parte de un todo ideal o histórico aún más elevado. La limitación del círculo a la totalidad de una vida individual es característica para la tendencia de Schleiermacher de entender el lenguaje como emanación de un pensar interior, es decir, como intento de comunicación de un alma. Ast, en cambio, al potenciar la circularidad históricamente, anticipó –contra su voluntad idealista y su enfoque histórico universal– el relativismo de la época del historismo, para el que todo será interpretable como expresión del momento histórico correspondiente. A continuación nos ocuparemos de la pretensión de universalidad que caracteriza esta nueva perspectiva hermenéutica.

[244] «Über den Begriff der Hermeneutik», en *Hermeneutik und Kritik*, comp. M. Frank, p. 316.
[245] Ibíd., p. 335.
[246] Ibíd.

# IV. ENTRANDO EN LOS PROBLEMAS DEL HISTORISMO

La historia es el γνῶθι σαυτῶν de la humanidad.[247]

## *1. Boekh y la aurora de la conciencia histórica*

Schleiermacher había optado por restringir la concepción de la circularidad hermenéutica al todo de un género literario y al de la individualidad de un autor para prevenir la potenciación de la circularidad tal como la había sugerido Ast, porque resultaba arbitraria e incontrolable. Aunque la concepción de circularidad evoca la idea de una falacia que habría que evitar, en realidad se sostiene en una base lógica: Es un precepto del principio de coherencia entender las cosas singulares en conexión con el todo en el que están integradas. Según las concepciones predominantes del siglo XIX , este todo coherente se concretizaba en el contexto histórico de cada época. La corriente que desde entonces se llama historismo, o a veces relativismo, tiene como doctrina básica que todo fenómeno singular debe comprenderse a partir del contexto de su época. Por lo tanto, no sería sostenible aplicar los criterios de nuestro tiempo a otras edades, sino que hay que interpretar los hechos históricos de manera inmanente como exponentes de *su* tiempo. Este historismo, practicado desde entonces por cualquier científico, obedece desde luego a un esfuerzo elemental de justicia frente a los fenómenos históricos. No obstante, plantea cuestiones epistemológicas candentes: Si hay que explicar cada época desde ella misma, este principio también debe aplicarse a la nuestra. Nuestra visión de los tiempos pretéritos tendrá que explicarse y también relativizarse igualmente desde el contexto de nuestro presente. porque no representa más que una entre otras. Ahora bien, «cómo es posible una ciencia medianamente rigurosa de lo histórico? Y formulado en sentido más amplio, bajo los auspicios de un historismo generalmente aceptado ¿cómo se puede defender la idea de una verdad vinculante que no sea al mismo tiempo relativizable? ¿Habría que admitir que todo queda absorbido por la inte-

[247] J. G. Droysen, *Historik.* Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, comp. R. Hübener, Munich $^{7}$1937 (reimpresión: Darmstadt 1977), p. 267.

gridad de las condiciones temporales respectivas? ¿Cómo se puede salir de la circularidad hermenéutica de nuestra historicidad, si es que realmente es posible? Estas son las preocupaciones básicas del historismo.

En principio se puede comprender fácilmente por qué precisamente la hermenéutica, el arte del comprender, entró en contacto con estas preocupaciones. El punto de arranque se encontrará posiblemente en la concepción romántica de la ineliminable inseguridad de la individualidad, que había llevado a Schleiermacher a la universalización del malentendido. Ahora bien, hasta donde podemos ver, él no planteaba todavía que esta inseguridad podría resultar en primer lugar del condicionamiento al que la comprensión está sometida según la especificidad de la época. Los problemas del historismo tal como los conocemos, no le ocuparon apenas. El hecho de que la subjetividad parecía expuesta al constante peligro del malentendido más bien se debía a su aislamiento casi metafísico o monádico y no era consecuencia de la opinión –precisamente rechazada por Schleiermacher– de que cada fenómeno singular tenía que reconstruirse desde el contexto de su época. El surgimiento del historismo presupone seguramente otro tipo de experiencia.

El siglo XIX no sólo fue la era del romanticismo, también vio el triunfo de la ciencia y de la metodología (a las que entendemos aquí como la reflexión filosófica sobre los fundamentos de la ciencia o la reducción de la filosofía a estos fundamentos). La marcha victoriosa de las ciencias modernas matemático-físicas, que se estaban emancipando precisamente durante el siglo XIX de la tutela filosófica, parecía favorecer sin duda la suposición de que tanto una ciencia como una verdad vinculantes eran posibles. Al menos se impuso con éxito en las ciencias de la naturaleza, cuyas bases había desentrañado Kant en su Crítica de la razón pura. Para la reflexión metodológica del siglo XIX, instigada por los nuevos problemas de historismo, sólo quedó la tarea de crear como por arte de magia una «Crítica de la razón histórica» para el mundo histórico. Bajo este disfraz metodológico, esta pregunta por las condiciones de objetividad del conocimiento histórico, se abría la perspectiva de una salida del círculo hermenéutico de nuestra historicidad.

Estas cuestiones aún afectaban muy poco a Schleiermacher. Sus enfoques hermenéuticos sólo comenzaron a entrar en juego por medio de la «Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften» (Enciclopedia y doctrina del método de las ciencias filológicas) de August Boekh. Se trata de lecciones que el filólogo clásico Boeckh (1785-1867) había impartido entre 1809 y 1865 en el curso de 26 semestres en Berlín

y que se basaban en un cuaderno manuscrito, redactado en 1809. Se puede descartar casi del todo que estuvieran influenciadas en mayor grado por la hermenéutica de Schleiermacher, que fue editada por Lücke. Boeckh mismo confiesa: «En mi exposición, las ideas tomadas de Schleiermacher no proceden de este escrito, sino de comunicaciones anteriores, pero de tal manera que no me resulta posible distinguir lo propio de lo ajeno».[248] Como es sabido, Boeckh profundiza la intuición básica de Schleiermacher al concebir la tarea específica de la filología como «el conocer lo producido por el espíritu humano, es decir, lo conocido».[249] A diferencia de la filosofía, la filología no es productiva, sino reproductiva y reconstructora. El conocer lo conocido es lo que Boeckh formula con el término «entender». Lo que se entiende siempre es algo ya conocido o, más precisamente: la expresión de un conocimiento en una ἑρμηνεία determinada, por medio de la cual «los pensamientos de las personas llegan a configurarse».[250] De lo que se trata por tanto en la hermenéutica es de entender, es decir, reconstruir esta ἑρμηνεία como condensación de un conocimiento.

Lo hermenéuticamente inteligente de Boeckh en su fórmula del reconocimiento de lo ya conocido es la invitación a seguir investigando, a la penetración profunda en la palabra, que es el alma de toda hermenéutica: «Investigar la palabra hablada o escrita es el impulso más genuinamente hermenéutico».[251] Esto insinúa que la comunicación realizada en signos y símbolos sólo es una parte o sólo representa el aspecto final del conocimiento del autor. Éste produce generalmente de manera inconsciente, mientras que el intérprete no puede dejar de reflexionar sobre lo conocido que se halla en la expresión para sacar a la luz del día su contenido no expresado. En general, Boeckh extrae mucho de la concepción de Schleiermacher, que conocía sobre todo oralmente. En comparación con Schleiermacher, su «Teoría de la hermenéutica» resulta poco original. Sin embargo, tiene una implicación que remite al entorno del historimo, a saber, la circunstancia de que, al lado de la interpretación gramatical, individual y genérica, incluyera una interpretación *histórica*, que amplía el

[248] A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, comp. de E. Bratuscheck, 1877, Leipzig ²1886 (reimpresión: Darmstadt 1977), p. 75.
[249] Ibíd., p. 10.
[250] Ibíd., p. 80.
[251] Ibíd., p. 11. Véase sobre la interpretación de esta fórmula en el sentido de un proceso por principio interminable del interpretar: F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt/M. 1990, p. 70 ss.

sentido a comprender por su «relación con las condiciones reales» de tipo histórico.

Aunque Boeckh pretenda ofrecer un «desarrollo científico de las leyes de la comprensión»,[252] su hermenéutica sigue siendo más descriptiva que prescriptiva. Lo que aporta es, de hecho, menos una metodología que una «enciclopedia», que sólo quiere dilucidar la «conexión interna de la ciencia».[253] Boeckh se propone contrarrestar la imagen rapsódica de su disciplina elaborando su cohesión orgánica. La necesidad estrictamente metodológica aún no era tan candente a principios del siglo XIX, y los esbozos de Boeckh se remontan a 1809. Sin embargo, a esta situación se había llegado cuando su discípulo Bratuscheck editó sus lecciones en 1877.

### *2. La «histórica»[254] universal de Droysen: La comprensión como investigación del mundo moral*

El problema metodológico del historismo sólo se puede captar directamente en Johann Gustav Droysen (1808-1886), quien había estudiado con Boeckh en Berlín. No cabe duda de que siguió su ejemplo cuando puso sus propias lecciones metodológicas bajo el título «Enciclopedia y metodología de la historia». Él tampoco hizo imprimir sus lecciones, que sólo fueron publicados en 1936 por R. Hübner a modo de compendio. No obstante, en 1868 había aparecido un importante «Grundriss der Historik» (Proyecto del fundamento de la histórica), en estado de esbozo, al que se debe la amplia influencia de Droysen.

Hay que señalar de todos modos que Droysen no habla prácticamente nunca de hermenéutica. Con excepción del *hapax legomenon* del adjetivo griego ἑρμηνευτική[255] la palabra «hermenéutica» no aparece ni una sola vez en toda la «Histórica». Droysen atiende el tema de la «interpretación», pero sólo en un estadio relativamente tardío de su «Histórica», concretamente en un subapartado de la metódica, cuyo objeto es la interpretación de las fuentes, que sigue a su crítica (!). La conexión con la

[252] Ibíd., p. 76.
[253] Ibíd., p. 46.
[254] Mantenemos la palabra «histórica», aunque entre comillas, como equivalencia de *Historik*. Como se verá en el texto, se trata de la metodología de la historiografía o ciencia de la historia, que en rigor habría que llamar «historiología» [n.d.T].
[255] J. G. Droysen, *Historik*, comp. de R. Hübner, Munich [7]1937 (reimpresión: Darmstadt 1977), p. 324.

hermenéutica romántica y Boeckh (mientras que de Schleiermacher se habla muy poco) se establece por medio del concepto de la comprensión, que adquirirá una importancia metodológica central. Avanzará a la dignidad del procedimiento específico del conocimiento de las ciencias históricas, para las que la «Histórica» promete proporcionar el método.

Nuestra era, constata Droysen correctamente, es la de la ciencia, siendo las ciencias naturales de signo matemático su paradigma. Pero ¿cómo se explica su éxito indudable? Según Droysen se basa en el hecho de que «tienen muy claramente definidos sus tareas, su medios y sus métodos y que contemplan los objetos que someten al ámbito de sus investigaciones sólo desde los puntos de vista en los que se basa su método».[256] El éxito de las ciencias naturales reside por tanto en la claridad de su conciencia metodológica. Si se quiere elevar el conocimiento histórico al nivel científico, concluye Droysen, pero resistiendo a la penetración de los métodos matemático-fisicalistas en el ámbito de la historia, entonces las ciencias históricas están obligadas a desarrollar sus propios métodos. El dilema de la legitimación metodológica de la ciencia histórica aparece, por tanto, como consecuencia directa de la marcha triunfal de las ciencias exactas. «Sólo desde que las ciencias naturales fundaron su método, seguros y conscientes de su camino, obteniendo así un nuevo comienzo, surgió la idea de encontrar también al ἀμέθοδος ὕλη de la historia un lado metódico».[257]

Para apoyar la autocomprensión metodológica de la historia, Droysen rechaza dos posibles salidas: por un lado, la positivista, que pretende someter la historia a los métodos matemáticos de las ciencias naturales, recomendándole, por ejemplo, encontrar recursos semejantes como serían leyes estadísticas de la historia; por otro lado, la concepción de la historia como un arte puramente narrativo y de entretenimiento, es decir, dilettante. Algo así no podría disfrutar del derecho de existencia como ciencia. Sin embargo, la historia es de otra índole que la ciencia natural. Por lo tanto, la finalidad de la historia será justificar su propio sentido y el méto-

[256] J. G. Droysen, «Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft», en: *Historik*, p. 386.

[257] J. G. Droysen, «Kunst und Methode», en: *Historik*, p. 417. Véase también J G. Droyese, *Texte zur Geschichtstheorie*, comp. de G. Birtsch y J. Rüsen, Göttingen 1972, p. 56: «Sería ridículo no alegrarse de los espléndidos progresos de las disciplinas matemático-físicas; el hecho de que sus presupuestos, su método y sus resultados ya se consideran como los únicos científicos, válidos y fiables no es un reproche para ellas, sino como mucho una crítica a aquellos campos de la vida científica que no saben defenderse de ellas.»

do propio a los estudios históricos. En el ensayo «Kunst und Methode» (Arte y método), de 1867, se dice de manera decidida que la tarea de la ciencia histórica consiste en «resumir todos los métodos que se emplean en el ámbito de los estudios históricos (...) en su idea común, en desarrollar su sistema y su teoría y de establecer así, no las leyes de la historia pero sí las leyes de la investigación y de los conocimientos históricos».[258] Aunque la fórmula de una crítica de la razón histórica se debe a Dilthey, desde el punto de vista de su contenido ya la anticipó Droysen, quien apoya su programa en Kant: «Nos haría falta un Kant, quien revisó no la materia de la historia, pero sí la actitud teórica y práctica ante la historia y dentro de ella».[259]

Droysen sigue el ejemplo de Kant cuando comienza su «Historik» con una justificación antropológica y gnoseológica. Según ésta hay dos maneras fundamentales de concebir el espíritu: según la naturaleza y la historia (en el sentido kantiano: según espacio y tiempo). Nuestro ánimo no se conforma con recopilar hechos empíricos, sino que lo hace sometiendo lo recogido bajo conceptos y categorías. Los más elementales son el espacio y el tiempo: En el espacio o la naturaleza prevalece el estado de quietud, lo siempre idéntico, sensiblemente perceptible; en la historia y en el tiempo, lo cambiante. Estas dos dimensiones del acontecer del mundo están en relación con las dos dimensiones del ser humano, que es espiritual y sensitivo al mismo tiempo. esta doble condición, casi dada *a priori* permite dos maneras de considerar lo ente y, por tanto, dos tipos de empírica, que encuentran su expresión en las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Mientras que el método de la ciencia natural consiste en la búsqueda de leyes normativas para los fenómenos observados,[260] la esencia de la ciencia histórica consiste en «comprender por medio de la investigación».[261] Por nuevo que pueda parecer el horizonte metodológico, el concepto de la comprensión que se aplica aquí, no se desvía del de la hermenéutica anterior: Comprender significa, ahora como antes, «reconducir las expresiones a lo que se quiso expresar con ellas».[262] La comprensión histórica, subraya Droysen, en el fondo es lo mismo que comprender a alguien que habla con nosotros. En este proceso siempre tomamos la

[258] *Historik*, p. 424.
[259] Ibíd., p. 378.
[260] Véase *Texte zur Geschichtstheorie*, p. 56.
[261] *Historik*, p. 22, 328.
[262] Ibíd., p. 22.

palabra singular como expresión de algo interior. La ciencia histórica se construye a partir de la deducción de la fuerza, del poder y de la vida interior, que encontró su expresión en los testimonios históricos.

Lo que tratamos de comprender no es el pasado mismo, puesto que ya no está presente, sino lo que aún se conserva de él en los materiales y las fuentes existentes.[263] La comprensión de lo histórico se dirige a los restos del pasado que se han conservado hasta el presente. También para Droysen vale la afirmación de Boeckh de que la comprensión es el reconocer de algo conocido, es decir el penetrar en lo conservado por la tradición que todavía podemos alcanzar para reconstruir a partir de ello el espíritu del pasado. Droysen denuncia como ilusoria la opinión de que el historiador se ocupe de hechos objetivos del pasado: «Se desconoce la naturaleza de las cosas a las que se dedica nuestra ciencia cuando se cree que se trata de hechos objetivos. Los hechos objetivos en su realidad no están en absoluto al alcance de nuestra investigación».[264] El historiador dispone de testimonios conservados, es decir, de concepciones del pasado que ya implican una comprensión y a los que hay que reanimar de nuevo para reconstruir lo pasado, que en sí mismo no está dado. En la medida en que interroga e investiga críticamente sus fuentes, la ciencia histórica «no sólo ha de repetir la historia tal como se ha transmitido, sino que debe penetrar más a fondo; en la medida de lo posible quiere resucitar en el espíritu todo lo que puede encontrar aún del pasado, o sea que quiere aportar nuevas fuentes originarias».[265] La reactivación de lo acontecido por medio del esfuerzo de comprensión basado en la crítica de las fuentes persigue en cierto modo la intención de entender la historia mejor de cómo la transmitió la tradición. Lo que ganamos con ello, sin duda, «no es una imagen de lo acontecido en sí mismo, sino nuestra concepción y elaboración espiritual de ello.»[266] La interrogación de las concepciones tradicionales nos permite obtener en lo posible visiones mejores, pero nada más que esto. De modo que se trata de emprender una y otra vez el esfuerzo de reconocer algo comprendido.

Cuando el historiador se sitúa e investiga detrás y en el interior de las manifestaciones históricas, pretende reconstruir lo singular a partir del todo del que emana y, a la inversa, el todo a partir de lo singular en el que

[263] Ibíd., p. 20.
[264] Ibíd., p. 133.
[265] Ibíd., p. 23.
[266] Ibíd., p. 316.

se expresa.[267] Si bien la historia es una ciencia empírica basada en testimonios, sólo puede haber ciencia donde lo singular, dado por la empírica, se junta con algo general, que llega a reconocer nuestro pensamiento investigador.[268] Ahora bien, ¿cómo se puede determinar esta vertiente general o interior «interior» que el historiador trata de reconstruir? O planteando la pregunta con las palabras de Droysen: «¿Cómo los quehaceres se convierten en historia?»[269] Lo general y necesario que se supone que da cohesión a los hechos aislados, se halla según el criterio de Droysen en la «continuidad del trabajo y creación progresiva de la historia»,[270] en la ἐπίδοσις εἰς αὐτό, el despertar del mundo histórico para tomar conciencia de sí mismo. La continuidad progresiva de la historia sólo puede ser de tipo ideal o ético y la marcha de la historia tal como nuestra comprensión trata de investigarla, se caracteriza por la (postulada) continua progresión del mundo ético. Aunque el acontecer a veces pueda mostrar retrocesos, «sólo retrocede para volver a avanzar luego con doble fuerza tensora».[271] Así, se puede perfilar el objeto de la investigación histórica de esta manera: En esencia, la historia es la comprensión de los poderes éticos en desarrollo progresivo. En los poderes éticos (de la familia, la lengua, la religión, el derecho, la ciencia etc.), el historiador tiene ante sí en diversas versiones la *serie de preguntas* con las que se acerca a su material histórico para interpretar su contenido ético. De esta manera, el blanco de la investigación histórica se vuelve más preciso. La comprensión de lo singular se resuelve en tanto queda referido al todo del desarrollo histórico-ético, que constituye su interior, su ley o sentido. Porque «la humanidad sólo es la suma y el resumen de todos estos poderes y configuraciones éticos y cada uno sólo existe en la continuidad y comunidad de estos poderes éticos».[272]

Droysen habla aquí muy prudentemente de una comprensión *exploradora* para autentificar el «método» de los estudios históricos. Al contrario de lo que podría sugerir el marco positivista de este siglo, explorar o investigar no significa una actividad de abeja a modo de la recopilación afanosa y diligente de datos. Gadamer sospecha que en la «comprensión

[267] Ibíd., p. 25, 329.
[268] Ibíd., p. 27.
[269] Ibíd., p. 28, 322, 394, 422 así como *Texte zur Geschichtstheorie*, p. 61.
[270] *Historik*, p. 28 ss.
[271] Ibíd., p. 14.
[272] Ibíd., p. 203.

exploradora» subyace un tono de fondo religioso, como por ejemplo en la expresión «examen de conciencia».[273] Esto es cierto en la medida en que Droysen sólo habla de investigar porque la totalidad de la historia al que pretende acercarse la comprensión, nunca está dado como tal, y comprender significa investigar a partir de hechos o signos existentes lo que no está dado inmediatamente.

Esta connotación del investigar se ve con especial claridad donde Droysen toca el tema del fin de la historia. El historiador que pretende comprender, supone que la historia muestra un progreso según fines éticos. El «fin de los fines» o la meta de la historia evidentemente no se puede retrazar empíricamente y lo único que se puede decir es que nuestra comprensión y expresión de este fin de los fines aumenta y se profundiza con cada etapa. E incluso hay que decir que precisamente el hecho de que nuestra comprensión del fin de los fines se amplíe y refine *es* lo que propiamente hay que entender como el progreso de la humanidad. Entendido así, la historia no es otra cosa que el constantemente creciente volverse consciente y la conciencia de sí misma de la humanidad: «En la medida en que se atraviesan estos estadios se amplía la expresión humana para el fin de los fines, para su añoranza, para el camino hacia él. Que con cada estadio se amplía, aumenta y profundiza la expresión, *esto y sólo esto* puede tomarse como el progresar de la humanidad».[274] Droysen añade que las épocas históricas se convierten así en estadios del conocimiento de sí mismo de la humanidad, e incluso del conocimiento de Dios.[275] Puesto que la historia aún no está terminada, la comprensión histórica sigue siendo incompleta, es decir, sólo «exploradora». La comprensión exploradora muestra en este punto su especial cadencia. Se «explora» sólo allí donde un conocimiento definitivo nos es negado, donde sólo podemos adivinar el sentido detrás de la manifestación histórica: «Al ojo finito está oculto el principio y el fin. Pero *explorando* puede reconocer la dirección del movimiento de la corriente».[276]

[273] Véase VM p. 204 (= GW, I, p. 220). [La expresión equivalente a "examen de conciencia" en alemán es *Gewissensforschung*, donde la palabra *Forschung* (investigación, exploración) es la misma que emplea Droysen para definir la comprensión exploradora o investigadora: *forschendes Verstehen*. N.d.T.].
[274] *Historik*, p. 357.
[275] Ibíd. Véase acerca de la idea de la investigación histórica como conocimiento de Dios: *Texte zur Geschichtstheorie*, p. 17, 20 s., 38.
[276] *Historik*, p. 358.

En el fondo, para un ser finito cualquier comprender es un explorar palpando. Siempre tratará de encontrar detrás de lo inmediatamente dado un sentido que añade con su interpretación, pero que no se puede constatar por sí mismo. Sólo explorando, es decir conjeturando y suponiendo conocemos nuestro mundo histórico. El comprender explorando tiene una resonancia en la bella idea de Boeckh del conocer lo conocido: Nuestra comprensión aspira incesantemente a ir más allá de lo ya conocido para extraer su sentido que sobrepasa la mera letra.

Con este procedimiento de la comprensión exploradora del mundo ético según el programa de Droysen de la ἄμϑοδος ὕλη de la historia se impone a ésta una cierta dirección y se da una dimensión al marco de la ciencia histórica cuya justificación pretendía aportar la disciplina histórica. Es muy cuestionable y a fin de cuentas sin relevancia si la comprensión exploradora ofrece algo así como un «método» seguro que se podría compara con los de las ciencias naturales. Lo que de hecho fundamentó Droysen es mucho menos la *metodología* que el derecho hermenéutico propio de las ciencias comprensivas frente a los intentos cientificistas de apoyar sus procedimientos en los de las ciencias exactas del mundo matemático. Se explora, investiga y comprende allí donde no impera un orden matemático predecible. Como no disponemos aquí del medio científico del experimento –escribe Droysen al final de su lección–,[277] sólo podemos investigar y nada más que investigar. El comprender se construye sobre lo ya comprendido que, a su vez, se alimenta de concepciones más profundamente arraigadas. El hecho de que Droysen creía tener que prometer algo ampulosamente una doctrina metodológica rigurosamente científica de la historia, era en última instancia una concesión al espíritu positivista de la época o, si se quiere un malentendido metodológico de la propia tarea del historismo en lucha consigo mismo.

### *3. El camino de Dilthey a la hermenéutica*

También Wilhelm Dilthey (1833-1911) partirá del desafío metodológico del historismo. Desde el primer momento de sus esfuerzos teóricos alrededor de 1860 hasta sus últimos escritos, puso todo el trabajo de su

[277] Ibíd., p. 316.

vida bajo el motivo conductor de una crítica de la razón histórica,[278] cuya tarea tenía que ser la legitimación –desde el punto de vista de la teoría del conocimiento– de la categoría científica de las ciencias del espíritu. Sin embargo, sus apasionadas investigaciones en esta dirección no llegaron a un final satisfactorio para él. Por eso se negó a dar el título sustancioso de una crítica a la razón histórica a algún escrito suyo y renunció a la impresión del segundo volumen de carácter sistemático de su «Introducción a las ciencias del espíritu», aunque ya disponía de materiales y trabajos previos importantes, como se desprende de su legado que entretanto se ha hecho accesible.

Dilthey se entendía como el metodólogo de la escuela histórica. Para comprender las ciencias del espíritu en su derecho científico propio –de manera parecida a Droysen, al que Dilthey curiosamente no se refiere apenas– para protegerlas así de la penetración del método de las ciencias naturales, trataba de fundamentar filosóficamente sus bases gnoseológicas de validez general. Así, en el Prólogo a la *Introducción*, su obra principal inconclusa, se preguntó por el «punto de apoyo para un complejo de principios que dé conexión y certeza»[279] a las ciencias del espíritu. Aunque el propósito de Dilthey es al parecer recuperar la autonomía de las ciencias del espíritu liberándolas de la tutoría científico-natural del positivismo de Mill y Buckle, al hablar de la búsqueda de un apoyo firme da testimonio de la fascinación que ejerció el modelo cientifista sobre su reflexión. Porque para él parece claro que las ciencias humanas, ya que tratan de los asuntos sublunares, también necesitan algo así como un punto de estabilidad para poder seguir existiendo como ciencias respetables.

Dilthey tratará de encontrar este anclaje firme de la investigación para las ciencias del espíritu en primer lugar en la experiencia interior o en los «hechos de la conciencia». Aunque todas las ciencias son ciencias empíricas, argumenta Dilthey, la experiencia encuentra su coherencia y su validez en el *apriori* estructurante de nuestra conciencia.[280] Por eso parece plausible buscar las condiciones objetivas de validez de las ciencias del espíritu en la experiencia interior, del mismo modo como que Kant dedujo las bases de las

[278] El giro ya aparece en una nota de diario de 1860 (Véase *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, zusammen mit C. Misch gb. Dilthey, Leipzig 1933, [2]1960).
[279] W. Dilthey, GS, p. XVII; trad. castellana de Julián Marías: *Introducción a las ciencias del espíritu*, (1ª ed. Revista de Occidente, Madrid 1956), Alianza, Madrid 1980, p. 30.
[280] GS, I, p. XVII.

ciencias naturales de los principios de la razón pura. En consecuencia, alrededor de 1880, la investigación metodológica debe orientar su actividad por el «principio de la fenomenalidad», según el cual toda la realidad (o sea todos los hechos externos, tanto objetos como personas) están bajo las condiciones de la conciencia.[281] Dilthey llega a la conclusión de que sólo una reflexión sobre las bases psicológicas podrá fundamentar la objetividad del conocimiento en las ciencias del espíritu. Desde 1875, en el tratado «Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat» (Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado) hasta las «Ideen über beschreibende und zergliedernde Psychologie» (Ideas sobre la psicología descriptiva y analítica) (1895) pasando por el primer volumen programático-histórico de la *Introducción*, Dilthey se propuso en intentos siempre nuevos ocuparse de la tarea de establecer las bases psicológicas de las ciencias del espíritu. Lo que tenía en mente era una psicología de tipo nuevo, que no sería «explicativa», sino «comprensiva». Esta distinción entre el proceder explicativo y el comprensivo recuerda la de Droysen, al que no se menciona, y Dilthey la comenta en el importante estudio de 1895, que tiene una significación especial porque en él publica por primera y casi por última vez materiales del segundo volumen de su *Introducción*, es decir de su crítica no escrita de la razón histórica.[282] Después de la arqueología histórica de las ciencias del espíritu, ofrecida en el primer volumen, el segundo tenía que brindar una fundamentación teórico-cognoscitiva, lógica y metodológica de estas ciencias, como se decía una y otra vez.[283] En las «Ideen» de 1895, Dilthey presentó una publicación previa de su proyecto con grandes esperanzas y pretensiones. Las críticas devastadoras con las que fueron recibidas, especial-

[281] GS, XIX, p. 60. Véase también GS, V, p. 148: Sin la relación con la coherencia psíquica, en la que se fundan sus circunstancias, las ciencias del espíritu no constituyen un sistema, sino un mero agregado o acumulación de cosas».

[282] Véase la carta de Dilthey a P. Natorp del 9-3-1895 en: «Briefe an Dilthey anläßlich der Veröffentlichung seiner "Ideen über die beschreibende und zergliedernde Psychologie", en *Dilthey-Jahrbuch* 3 (1985), p. 200.

[283] La elaboración y los esbozos para este segundo volumen se recogieron en el vol. XIX de GS, publicado en 1982. A pesar de la importante ganancia en materiales que significa este volumen, no se puede decir que permita el pleno esclarecimiento que se desearía sobre el sentido preciso de la teoría cognoscitiva, la lógica y la metodología y la distinción entre ellas. Una reconstrucción de buen criterio hizo H.-U. Lessing en su tesis doctoral *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, Friburgo/Br.-Munich 1984, pp. 45-87.

mente la de H. Ebbinghaus,[284] al parecer afectaron a Dilthey tan profundamente que probablemente desistió de la exposición pública de su programa. Sin embargo, al lado de sus numerosos estudios históricos (entre otros sobre Schleiermacher), siguió trabajando en ella hasta su muerte.

Por psicología explicativa entendía una explicación puramente causal de los fenómenos psíquicos, que pretendía reducir la vida anímica a un número limitado de elementos claramente definidos. De manera parecida a cómo procede el químico, el psicólogo explicativo trata de comprender las funciones anímicas por medio de la hipótesis de una cooperación de componentes simples. En opinión de Dilthey, tales hipótesis constructivas, propias a las ciencias de la naturaleza, nunca se pueden verificar de una manera segura en el ámbito de la psicología. En contra de este «constructivismo» de la psicología explicativa, introduce la idea de una psicología más bien *comprensiva,* que parte de del todo del contexto vital, tal como se da en la vivencia. En lugar de explicar los fenómenos anímicos, es decir, de reducirlos a elementos primarios psíquicos o incluso fisiológicos, sencillamente pretende describir la vida anímica en su coherencia estructural originaria o –puesto que aquí se debe comprender lo singular a partir de la totalidad– pretende «comprenderla». La idea conductora de Dilthey es que «explicamos la naturaleza, y que comprendemos la vida anímica».[285]

Ahora bien, ¿es posible una psicología puramente descriptiva? Dilthey considera que sí, porque los fenómenos anímicos tienen la ventaja respecto a las exteriores de que pueden ser captadas inmediatamente tal como son por medio de la vivencia interior, es decir, sin la mediación de los sentidos externos, que son imprescindibles para captar el mundo exterior. En la aprehensión directa de vivencias interiores «viene dada una estructura firme de manera inmediata y objetiva»,[286] declara Dilthey, y con ella la descripción psicológica «obtiene una base incuestionable y de validez general». Una psicología que descansa sobre un fundamento tan seguro puede exigir un lugar metodológicamente importante, de modo que se convierte en fundamento de las ciencias del espíritu, que tiene el mismo rango que la matemática para las ciencias de la naturaleza.[287]

[284] H. Ebbinghaus, «Über erklärende und beschreibende Psychologie» (1896), reimpreso en *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, comp. de F. Rodi y H.-U. Lessing, Frankfurt/M. 1984, pp. 45-87.
[285] GS, V, p. 144.
[286] Ibíd., p. 173.
[287] Ibíd., p. 193.

A los coetáneos –y pronto tal vez a Dilthey mismo– no les escapó la insuficiencia de esta psicología de la vivencia enfocada metodológicamente. Dos de sus defectos resaltan inmediatamente. En primer lugar es dudoso si la psicología puramente descriptiva –que anticipa ciertos rasgos de la idea de Husserl de una fenomenología de las vivencias interiores– dispone de hecho de un acceso directo y sin hipótesis a la coherencia estructural del alma, cuya evidencia interior se postula. Si tan plausible fuese su existencia, no se daría polémica metodológica alguna en el ámbito de la psicología. En segundo lugar, Dilthey no consiguió establecer una conexión plausible entre su nuevo enfoque psicológico y las ciencias del espíritu concretas cuyas bases tenía que esclarecer. En ninguna parte se ve cómo esta psicología comprensiva pudiera garantizar la objetividad de los principios de las ciencias del espíritu. También en esta cuestión el proyecto de Dilthey quedó encallado en lo programático.

Pero lo que nos interesa sobre todo es otra circunstancia de esta psicología y de lo que permite mostrar de la empresa sistemática de Dilthey, a saber, la relativa ausencia de la hermenéutica. Al menos bajo su nombre propio, no aparece ni una sola vez en el tratado de 1895. También está prácticamente ausente en la compilación de cuatrocientas páginas de sus elaboraciones para el segundo volumen de la *Introducción* tal como las incluye ahora el volumen XIX de los Escritos recogidos.[288] Al parecer, en el proyecto metodológico de Dilthey, en un principio la hermenéutica no había que desempeñar ningún papel. Esta «negligencia» de la hermenéutica está en un contraste curioso con la intensa dedicación del joven Dilthey a la historia de la hermenéutica y con el papel que parece otorgarle en la obra tardía. Una interpretación de esta obra tardía topa con enormes dificultades, sobre todo porque, después de 1895, Dilthey rehusó en buena medida publicar sus trabajos sistemáticos. Una mirada dentro del taller de Dilthey se puede obtener especialmente por medio de la recopilación de sus últimos manuscritos en el volumen VII bajo el título «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», al que se debe la fama de Dilthey como pensador hermenéutico. El punto de arranque de la obra tardía se sitúa en los conceptos de «vivencia» y «comprensión», ya empleadas en 1895. Particularmente el concepto de vivencia parece haberse convertido en

[288] Sólo ocasionalmente se menciona aquí la hermenéutica, generalmente dentro de una ennumeración informal al lado de la «crítica». Véase GS, XIX, p. 265, 293, 336. Fiel a esta situación, H.-U. Lessing no le da casi ningún lugar en su intento de reconstrucción (op. cit.) de la intencionada crítica de la razón histórica.

una palabra clave, aunque en ella encuentra su continuación el concepto anterior de los «hechos de conciencia». Todavía son considerados como lo «inmediatamente dado» y la «base» para la «coherencia de la vida anímica» que abarca nuestras representaciones y la determinación de nuestros valores.[289] De manera muy consecuente, Dilthey formula a continuación el «principio de la vivencia» de esta manera: «Todo lo que existe para nosotros, sólo existe en tanto algo dado en el presente»,[290] que de hecho es sucesor del anterior «principio de la fenomenalidad».

Lo que tiende el puente de una manera más unívoca que antes entre la vivencia y las ciencias del espíritu es el concepto de comprensión. Las ciencias del espíritu no se distinguen de las ciencias naturales por su objeto (naturaleza / espíritu, lo general / lo individual, lo físico / lo psíquico), sino por su actitud diferente ante su objeto. Porque en las ciencias del espíritu hay una tendencia especial que degrada el lado físico de los procesos al papel de meros medios para la comprensión. Su intención es remontarse de la expresión externa a algo interior, un procedimiento que Dilthey entiende como un movimiento de la «autorreflexión», pero que se inicia ya en el lado del objeto: «Se trata de la dirección hacia la autorreflexión, del camino del comprender de fuera a dentro. Esta tendencia utiliza cualquier manifestación de vida para captar lo interior de donde va surgiendo.»[291] Para las ciencias del espíritu la comprensión consiste en un remontarse desde lo expresado al interior o, más precisamente a la autorreflexión que se da a conocer en la expresión. Toda expresión surge de un reconsiderar consigo mismo que intenta vivenciar retrospectivamente lo que se propone a comprender. Pero este comprender, como ahora subraya Dilthey, no es de índole psicológica, sino el regreso a un construcción del espíritu.[292] Así, por ejemplo, comprendemos el espíritu del derecho romano sin tener que concebir una *psiqué* especial. La tríada de vida (o vivencia), comprensión y expresión irá adquiriendo en el futuro una función básica para las ciencias del espíritu, ya que ciencias como la lite-

[289] GS, VII, p. 80.
[290] Ibíd., p. 230.
[291] Ibíd. p. 82. Acerca de la importancia central de la autorreflexión en Dilthey véase M. Riedel, «Das erkenntnistheoretische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften», en: *Hermenéutik und Dialektik*. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag, vol. I. Tubinga 1970, pp. 233-255; reimpreso en M. Riedel, *Verstehen oder erklären?* Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften, Stuttgart 1978.
[292] GS, VII, p. 85.

ratura o la poética «sólo se refieren a la conexión perceptible de las palabras con aquello que se expresa por medio de ellas.»[293] La exploración del proceso de la palabra interior subyacente a la expresión, que había sido la meta de toda la tradición hermenéutica desde los estoicos hasta Schleiermacher, se convierte ahora en objetivo central de la tarea de todas las ciencias del espíritu que se rigen por el principio de la comprensión. Lo que tienen en común es la «orientación a la autorreflexión», al diálogo interior sobre el que se sostiene cualquier enunciado.

Por lo tanto no es de extrañar que, a partir de 1900, la hermenéutica vuelva a situarse en las coordenadas del horizonte del pensamiento de Dilthey. Sobre el papel que le corresponde propiamente sólo podemos hacer conjeturas a la vista del estado fragmentario de la obra tardía de Dilthey. Según la interpretación clásica sugerida por Misch y Bullnow[294] la hermenéutica habría *desplazado* a la psicología como base metodológica de todas las ciencias del espíritu. Este relevo resultaría necesariamente de la imposibilidad de verificación de un acceso puramente psicológico a la vida espiritual o anímica, que sólo sería accesible desde sus enunciados, es decir, hermenéuticamente. Contra esta declaración unánime se alegó que, de hecho, Dilthey no había revocado la función fundante de la psicología.[295] En efecto, él mismo no se refirió a una disolución hermenéutica de la psicología, y no se podría sostener que pese al énfasis puesto en la tríada de vida, expresión y comprensión, los textos del volumen VII hayan elevado la hermenéutica al rango de una disciplina metodológica fundamental. De hecho, en su mayor parte la obra tardía no va más allá de referencias ocasionales a la hermenéutica, pero éstas merecen toda la atención.

El ensayo de 1900 sobre el origen de la hermenéutica tiene evidentemente una importancia especial. Lo cierto es que sólo se puede considerar hasta cierto punto como «obra tardía», ya que su parte histórica remite indudablemente al inédito ensayo de concurso de 1860 sobre la historia de la hermenéutica protestante. Da la impresión como si Dilthey hubiese

[293] Ibíd.
[294] O. F. Bullnow, *Dilthey. Eine Einleitung in seine Philosophie*, Leipzig 1936, Schaffhausen [4]1980. A esta lectura todavía se adhiere P. Ricœur en: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II, París 1986, p. 81 ss.
[295] Véase F. Rodi, «Diltheys Kritik der historischen Vernunft – Programm oder System?», en: *Dilthey-Jahrbuch* 3 (1985), pp. 140-165 (donde se señala la tendencia de Dilthey de dar un peso distinto en diferentes épocas a los diversos elementos dentro de su enfoque general inalterado) y también E. Ermath, *Wilhelm Dilthey. The Critique of Historical Reason*, Chicago-Londres 1978, p. 235.

rescatado de algún cajón un manuscrito de cuarenta años atrás para elaborar a partir de él una conferencia. Pero por eso mismo resultan tanto más significativas las indicaciones sistemáticas de este tratado. Para las investigaciones de Dilthey de aquel momento y su conexión cada vez más estrecha con la hermenéutica más antigua es muy característico el enfoque del comprender como un «proceso en el que reconocemos algo interior en los signos externos dados a los sentidos».[296] Lo que también recuerda la idea de Schleiermacher de una doctrina de arte es la idea de Dilthey de que la exégesis o interpretación debe consistir en una comprensión *entrenada como arte* de manifestaciones vitales fijadas de manera permanente. Así, será la hermenéutica misma la que debe proporcionar una «doctrina del arte de comprender de manifestaciones de vida fijada por escrito». De todos modos, el nuevo desafío del relativismo histórico estará aquí mucho más acentuado que en Schleiermacher. Dilthey espera de la hermenéutica que de respuesta a la pregunta por el «conocimiento científico» de lo individual, o sea, reglas de validez general para asegurar la comprensión de la contingencia subjetiva. También en este punto no va más allá de un programa. No se dice cómo deberían formularse tales reglas y la necesidad de su exigencia sigue siendo un mero postulado. Además hay que preguntarse si Dilthey quería entender una hermenéutica de este tipo como metodología de las ciencias del espíritu. Aunque considera el comprender como procedimiento básico de todas las ciencias del espíritu, sigue pretendiendo que la metodología de éstas proporcione un «análisis teórico-cognitivo, lógico y metodológico de la comprensión»[297] a la que no relaciona explícitamente con la hermenéutica y que remite más bien al proyecto no elaborado del segundo volumen de la *Introducción*.

Lo que se puede extraer del tratado de 1900 es que Dilthey mantuvo hasta el final un concepto clásico y normativo de la hermenéutica. Como mucho intuyó que semejante doctrina de arte debía tener algo que ver con la metodología teórico-cognitiva de las ciencias del espíritu, pero no elaboró ni definió con una claridad última su programa. Como se ha conjeturado muchas veces, esta falta de elaboración puede estar relacionada con el hecho de que el Dilthey tardío se dio cuenta en medida creciente de la estrechez de su planteamiento metodológico originario. Porque, en efecto, el comprender no es sólo el procedimiento específico de las ciencias del espíritu, sino desde siempre un atributo básico de la exis-

[296] GS, V, p. 318.
[297] Ibíd., p. 333.

tencia histórica del ser humano. Los últimos esbozos de Dilthey proclaman ocasionalmente una filosofía universal de la vida histórica, a la que sus discípulos pretendieron continuar preferentemente.[298] Estimulado por su correspondencia con el conde Yorck von Wartenburg, Dilthey habría pospuesto finalmente sus ambiciones metodológicas. Pero por lo que podemos observar, los últimos textos de Dilthey no permiten intuir semejante abandono de sus esfuerzos metodológicos. Más adecuado parece decir que se trata de una tensión nunca superada[299] por Dilthey entre la búsqueda cientifista de un apoyo firme para las ciencias del espíritu y el reconocimiento de la irrevocable historicidad de la vida humana que convirtió el proyecto metodológico en irrealizable. La filosofía hermenéutica del siglo XX que se inspira en Dilthey, tanto la del círculo más estrecho de su escuela como los enfoques ampliadores de Heidegger y Gadamer, reconocerán esta incompatibilidad y, en detrimento del proyecto metodológico originario, resaltarán la universalidad de la historicidad.

Al mantener su concepción clásica de sí misma, el Dilthey tardío vio en la era del historismo «una nueva e importante tarea» para la hermenéutica en la aspiración de que defienda «la certeza de la comprensión frente al escepticismo histórico y la arbitrariedad subjetiva». No dejó de ser más que una promesa la frase: «En el presente, la hermenéutica debe encontrar una relación con la tarea general de la teoría del conocimiento para demostrar la posibilidad de un conocimiento de la cohesión del mundo histórico y averiguar los medios para su realización».[300] Lo que para Dilthey fue programático pronto se volvió problemático para sus sucesores. Casi todos compartían la opinión de que la nueva e importante tarea de la hermenéutica significaba más bien la despedida de una metodología orientada por un apoyo de validez general. Ya no se consideraba como déficit que las ciencias del espíritu carecían de un punto de gravedad perfecto, lo que demuestra su proximidad respecto a la nueva universalidad de la historicidad. Una función orientadora tuvo en primer lugar la ontología heideggeriana de la vida fáctica, que convirtió a la hermenéutica en el fundamento universal de la filosofía.

[298] Véase G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie.* Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl, Leipzig-Berlín $^{2}$1931 y también O. F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik,* Freiburg-Munich 1982 (vol. I) y 1983 (vol. II).
[299] Véase H.-G. Gadamer, VM p. 218 ss. (=GW, I, p. 235 ss.).
[300] GS, VII, p. 217-218.

# V. HEIDEGGER: LA HERMENÉUTICA COMO ESCLARECIMIENTO DE SÍ MISMO DEL ESTAR-INTERPRETADO[301] EXISTENCIARIO

Lo vivenciado desde el interior no [se puede] someter a conceptos que se desarrollaron a partir del mundo exterior dado a los sentidos.
W. Dilthey (GS V, 196)

A lo largo del siglo XIX, la hermenéutica conservó en cierto aspecto, sobre todo en el filosófico, el carácter de una reflexión más o menos subliminal. Pese a intuiciones fundamentales de enfoque amplio, los clásicos de la hermenéutica que parecen representativos de aquel siglo, como Boeckh, Schleiermacher, Droysen y Dilthey, no consiguieron elaborar una concepción unitaria de la hermenéutica o ofrecerla públicamente en forma sistemática. Significativa para este hecho es la circunstancia de que sus investigaciones hermenéuticas sólo fueron publicadas póstumamente por sus discípulos, en la mayoría de los casos en forma de compendio o fragmentaria. Con Heidegger (1889-1976) –quien estuvo en su primera época bajo influencia de Schleiermacher, Droysen y Dilthey, como se ha podido probar[302]– se produce poco a poco un cambio de esta la situación.

[301] Aunque en el presente contexto el término «estar-interpretado» traduce más apropiadamente el término alemán *Ausgelegtheit*, conviene recordar el doble sentido de *auslegen*, plenamente presente en «expòner» (véase la nota 166). Especialmente el sentido más cotidiano de la "exposición de cosas", por ejemplo a la venta, que se puede resumir en alemán en el sustantivo *Auslage* («conjunto de cosas expuestas a la venta»), ayuda a entender el concepto del *Vorhandensein*, que J. Gaos traduce por «estar a la vista» (distinto del *Zuhandensein*, traducido por «estar a la mano». Donde parece de ayuda para la comprensión, señalaremos «exponer» en paréntesis. N.d.T.]

[302] Heidegger mismo señaló su temprana dedicación a Schleiermacher y Dilthey (en: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, p. 96; trad. cast.: *De camino al habla*, Barcelona 1987) así como el contexto teológico de su primer encuentro con la hermenéutica. Efectivamente, como estudiante de teología Heidegger asistió a un curso sobre hermenéutica en el semestre de verano de 1910 (Véase Th. Sheehan, «Heideggers Lehrjahre», en: *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht-Boston-Londres 1988, p. 92). Sobre su temprana dedicación a Dilthey véase el trabjo de F. Rodi, «Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von *Sein und Zeit*», en: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), pp. 161-177. En cuanto a Droysen puede bastar aquí la indicación de que en el semestre de verano de 1926,

Con su pensamiento, la hermenéutica se sitúa de manera duradera en el centro de la reflexión filosófica. Pero también de Heidegger cabe decir que, a pesar de *El ser y el tiempo,* su hermenéutica permaneció oculta durante mucho tiempo. Si bien desarrolla su nuevo enfoque hermenéutico durante la primera mitad de los años veinte en sus lecciones sobre «Hermenéutica y facticidad», no publica sus investigaciones correspondientes. Los aspectos más importantes, como hoy podemos constatar muy bien, quedaron tal vez absorbidas por *El ser y el tiempo*, pero bajo la presión de cuestiones nuevas que se solaparon en parte con el ámbito de estos problemas y que ocasionalmente hicieron irreconocible el horizonte hermenéutico de todo el empeño. Como ya señalado más arriba, la ubicación sistemática de la hermenéutica no ocupa mucho más que media página en la obra de 1927, que concedía mucho más espacio a la pregunta ontológica por el sentido originario y las articulaciones principales del ser. La obra posterior parecía ir acompañada, al menos exteriormente, de una acentuada despedida del planteamiento hermenéutico. Ya en el importante curso del semestre de verano de 1927 sobre los problemas fundamentales de la fenomenología (GA 24), que se puede entender como continuación y discreta corrección[303] de *El ser y el tiempo*, el concepto de hermenéutica no aparece ni una sola vez. Además, las referencias, en su mayoría retrospectivas a la hermenéutica, en la obra tardía se pueden contar casi con los dedos de una mano. Por tanto hay muchos argumentos a favor de que la hermenéutica propiamente dicha de Heidegger se ha de buscar en las lecciones tempranas. Los importantes impulsos para el desarrollo de la hermenéutica posterior, especialmente la de Gadamer, procedían de estos cursos tempranos. La actual situación es favorable porque se publicaron

---

es decir en un momento muy próximo a *El ser y el tiempo*, Heidegger impartió un seminario sobre su *Grundriß der Historik*. Hay que admitir que se puede cuestionar la afirmación de un «nuevo comienzo» de la hermenéutica con Heidegger, especialmente desde su conexión con Dilthey (véase F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannten,* Frankfurt/M. 1990, p. 89 y o. l.). De hecho no puede haber nunca un nuevo comienzo para la hermenéutica. Pero incluso especialistas en Dilthey como F. Rodi (ibíd., p. 81) reconocen lo poco corriente que era la noción de «hermenéutica» en sentido sistemático o filosófico para Dilthey aún en torno a 1910. En este aspecto Heidegger introduce sin duda nuevos criterios.

[303] Véase la interpretación de Th. Sheehan, «*Time and Being* 1925-1927», en: *Thinking about Being. Aspects of Heidegger's Thought*, comp. de W. Shahan y J. N. Mohanty, Norman (Oklahoma) 1984, pp. 177-219 así como nuestro trabajo: *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, París 1987.

algunos cursos e incluso manuscritos elaborados[304] de aquella época. Hace años que constituyen el centro de la investigación heideggeriana más actual, porque vierten mucha luz sobre aspectos antes desconocidos y sobre lo que eran meras conjeturas. Lamentablemente, en el marco limitado de la presente introducción no es posible ofrecer un análisis detallado de la hermenéutica de la facticidad elaborada en esos cursos, que por ahora aún queda pendiente. Nuestro propósito sólo puede ser mostrar su beneficio filosófico para una comprensión pertinente de la problemática hermenéutica de *El ser y el tiempo* y para la historia de su influencia.

### *1. La anterioridad cuidadora[305] del comprender*

La concepción heideggeriana de la llamada estructura previa del comprender es bastante conocida. El teólogo Rudolf Bultmann la redefinió de manera decisiva para la hermenéutica posterior en el sentido de que la comprensión humana se guía por una comprensión previa que surge de la situación existencial en cada caso y que define el marco temático y la amplitud de validez de cualquier tentativa de interpretación. Sin embargo, pocas veces se ha reflexionado acerca de «antes de qué» está operando esta estructura en realidad. Expresado con un cierto manierismo: el «después», para el que esta estructura ofrece el «antes», quedó en buena medida sin esclarecer. A este «antes» acentuado por Heidegger ¿no le corresponde un peso especial? ¿Cuál es su significado en el entorno de un análisis de orientación hermenéutica? Si tomamos en sentido sólo heurís-

[304] Véanse especialmente los volúmenes 20, 21, 24, 25, 56/57, 61 y 63 de la GA así como *Der Begriff der Zeit*, Tubinga 1989 y «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)», en: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), pp. 237-269 (en adelante: Anzeige).

[305] El concepto heideggeriano de *Sorge* se ha traducido alternativamente por «cuidado» y «preocupación». Debido al carácter anticipador de la *Sorge*, el segundo término sería más correcto, pero resulta a veces demasiado artificioso en la forma adjetiva «preocupadora». En castellano disponemos de hecho de un término mucho más ajustado, que es la «procura», pero que tiene la desventaja de haber sufrido cierto allanamiento por su uso en el campo administrativo. Por ser ya familiares, mantendremos «preocupación» y «cuidado», optando por la forma adverbial del segundo término por resultar menos artificioso [n. d. T.]

tico los párrafos 31 a 33 como el núcleo «exotérico» de la hermenéutica de *El ser y el tiempo*, podemos encontrar una primera respuesta en el título del último párrafo: «La proposición como modalidad derivada de la interpretación». El «después», para el que la comprensión previa aporta el «antes de qué», sería, por tanto, la proposición, si no incluso el lenguaje mismo. La estructura previa significa, pues, que la existencia humana se caracteriza por su peculiar manera de estar interpretada, que es *anterior* a cualquier enunciado. Es un estar interpretado cuyo carácter fundamental de preocupación encierra el peligro de ocultar la tendencia allanadora del juicio proposicional. Esta visión puede sorprender de entrada, pero creemos poder sostener con razón que, en el fondo, la hermenéutica de la facticidad de Heidegger pretende ser una hermenéutica de todo lo que trabaja detrás de la proposición. Es una interpretación de la estructura cuidadora de la existencia humana, que se expresa antes y después de todo juicio y cuya forma más elemental de ejecución es la comprensión.

En un paso de avance fuerte y original en contra de la tradición hermenéutica, en primer lugar se despoja aquí a este comprender de su carácter puramente «epistémico». Antiguamente se concebía el comprender como el *intelligere* teórico, que se refería a la comprensión con el entendimiento de un estado de cosas impregnado de sentido. En Droysen y Dilthey el comprender subió incluso a la categoría de un proceso de conocimiento autónomo, que estaba llamado a fundamentar la peculiaridad metodológica de las ciencias históricas del espíritu. Heidegger considera este comprender como secundario, pero define su hermenéutica del comprender de manera aún más universal. Heidegger elabora su nuevo concepto del comprender por medio de un sondeo de la fórmula «entenderse con algo» *(sich auf etwas verstehen)* o «entender de algo» que indica menos un saber que una habilidad o el dominio de una práctica. «Entenderse con una cosa» significa estar a la altura de ella, saber arreglárselas con ella. Así, se podría decir de un deportista que entiende de fútbol. No nos referimos en este caso a un saber, sino a un dominio generalmente no explícito, una maestría, incluso un «arte». Pero no sólo cabe pensar en logros sobresalientes. Toda nuestra vida está entretejida por tales «habilidades»: entendemos de tratar a otras personas, de resolver asuntos, de pasar el tiempo sin disponer de un saber especial en estas cosas. Heidegger piensa este entender, llamémoslo «práctico», como un «existencial», es decir como manera de ser o modo básico de ser, gracias al cual nos orientamos y procuramos situarnos en él. El entender no significa propiamente una «manera de conocer», sino un «estar bien orientado» o «estar al tanto» *(Si-*

*chauskennen)* en el mundo motivado por la preocupación.[306] La insólita universalidad de este entender queda probado por el hecho de que también el entender epistemológico del especialista en ciencias humanas se puede ver como modalidad de dicha maestría. Entender un estado de hecho teóricamente significa, en efecto, estar a la altura de él, dominarlo, saber hacer algo con él.

Este entender cotidiano, constata Heidegger, casi siempre permanece no expresado. Como «modo de ser» no es temático en sí mismo. Vivimos demasiado dentro de él y desde él, por lo que no necesita ser expresado. No obstante, todas las «cosas» y acontecimientos con los que tratamos en nuestro mundo vivencial están preinterpretados por este entender anticipado *como* cosas para uno u otro uso. Heidegger anota que la palabra griega que designa "cosa", *pragma*, se deriva de la conexión con la *praxis*, es decir con el tener-que-habérselas preocupador con las cosas. Este «como» instrumentalizador e interpretativo que es constitutivo del entender humano, designa una manera no expresada del ser-ahí de tratar las cosas en el mundo. Heidegger define este no estar expresado por medio de la diferencia entre un «*como* hermenéutico» y un «*como* apofántico» (o enunciativo)[307]. En comparación con el «como» apofántico, es decir, el estar interpretado de las cosas que se refleja en las proposiciones, el «como» hermenéutico trabaja de manera más originario, porque realiza un preentender elemental e interpretativo de las cosas del mundo circundante al nivel del ser-ahí. Esta tesis puede parecer algo extraña a la filosofía actual en su obsesión por el lenguaje. Sin embargo, se puede demostrar muy bien fenomenológicamente. Cuando entramos en una habitación a través de una puerta, entendemos para qué está ahí una puerta, es decir *como* medio para entrar y salir sin malgastar palabras sobre esta trivialidad: «Esta estructura del 'como' no se refiere necesariamente a la predicación. En el tener-que-habérmelas con algo no hago proposiciones predicativas al respecto».[308] Esta estructura del 'como' es esencialmente prelingüística

[306] Véase GA 20, p. 286. [el verbo reflexivo *sich auskennen* (aquí sustantivado) no tiene una equivalencia clara en castellano. El sentido más usual apunta a la orientación espacial, como el conocer bien una ciudad o el interior de un edificio complejo, pero también implica tener una buena orientación sobre cualquier tema (jurídico, fiscal etc.). N.d.t.].
[307] Véase SZ, p. 158 [ST, p. 176] y GA 21, pp. 143-161 (los pasajes «Die Als-Struktur des primären Verstehens: hermeneutisches "als"», «Die Modifikation der Als-Struktur beim Bestimmen: apophantisches "als"»).
[308] GA 21, p. 144.

y, como escribe Heidegger, sencillamente forma parte de nuestro «comportamiento».[309] La preestructura del entender es la expresión filosófica de este estadio previo al enunciado predicativo. Resulta muy revelador que Heidegger emplee justamente el atributo de «hermenéutico» para este entender previo al enunciado predicativo, porque resulta que está en concordancia con el esfuerzo básico de la hermenéutica por alcanzar aquello que se encuentra antes o, mejor dicho, dentro o detrás del enunciado, en resumen, el alma que se expresa en la palabra. No cabe duda de que Heidegger sigue con esta intención del entender hermenéutico, aunque lo hace radicalizándolo con la integración del entender en la estructura universal de la preocupación del ser-ahí.

Ahora bien, no es por azar que entendemos el mundo «hermenéuticamente» con miras a su utilización. Detrás del preocuparse que ejecuta los asuntos del mundo se halla la preocupación fundamental del ser-ahi, la preocupación por este ser-ahí mismo. El ser-ahí se caracteriza por el hecho de que en su ser le importa propiamente su ser mismo, su poder ser en el mundo. Heidegger no lo repite en todas las páginas, pero salta a la vista que el circunspecto modo de ser del comprender tiene su raíz existencial en el preocuparse de sí mismo del ser-ahí. El eje más o menos inconsciente del entender humano es, por tanto, la preocupación.

Desde ella se determina el carácter específico de proyecto de nuestro entender. Para anticiparse en cierto modo al mundo potencialmente amenazante, nuestro entender se guía por ciertos proyectos no explícitos que –en el lenguaje de Heidegger– encarnan posibilidades de nosotros mismos, de nuestro poder ser. Porque entender significa poder hacer: realizar uno u otro modo del entender en lugar de otros diferentes. Ahora bien, según Heidegger esto no significa que allí fuera hay en primer lugar cosas desnudas a los que nuestro comprender «subjetivo» y circunspecto añada cierta coloración. No es así, sino lo que está ahí en primer lugar es precisamente nuestra relación con el mundo en el modus de los proyectos entendedores. El aspecto puramente teórico del mundo, cuya posibilidad Heidegger no niega jamás, se basa en una suspensión explícita de tales proyectos cuidadores. Mas, lo primario es el «como» hermenéutico, según el cual todo sale a nuestro encuentro y nos concierne.

Nuestros proyecto no están inicialmente al alcance de nuestra elección. Antes bien estamos «eyectos» *(geworfen)* dentro de ellos. El específico estar eyecto y la historicidad del ser-ahí es la característica imborrable

[309] Ibíd., p. 146.

de nuestra «facticidad». La preestructura fáctica y, por tanto, primaria, del entender incluye que se encuentra dentro de perspectivas previamente dadas, que guían su expectativa de encontrar sentido: «Estos aspectos generalmente disponibles de manera implícita, de los que la vida fáctica no se apropia expresamente, sino que dentro de los que ella nos conduce y sitúa más bien por la vía de la costumbre, son los que predefinen los caminos de ejecución de la movilidad cuidadora».[310]

## 2. *La transparencia de la anterioridad cuidadora en la interpretación*

> De la falta de las palabras no se debe inferir la falta de la interpretación.[311]

Para la hermenéutica tradicional la interpretación *(interpretatio)* funcionaba como medio obvio para el entender *(intelligere)*. Quien no entendía un pasaje de texto, tenía que recurrir a una interpretación, cuyo *telos* natural era proporcionar la comprensión.[312] Hablando con Chladenius: la función mediadora de la interpretación consiste en proporcionar los medios necesarios para la comprensión. De modo que primero había la interpretación y a partir de ella se daba la comprensión. En una contrajugada nueva y desafiante para la tradición, la hermenéutica existencial de Heidegger casi invertirá del todo esta relación teleológica. Lo primero será ahora el entender, y la interpretación consistirá sólo en la formación o elaboración del entender.

Este concepto del interpretar es extremadamente crítico. Como vimos, el entender vive en o de un cierto estar interpretado específico de su situación. El entender como exponente de la preocupación por el propio ser-ahí, dispone de la posibilidad de formarse como tal, e incluso de entenderse a sí mismo. Únicamente este esclarecimiento de sí mismo tiene que lograr la interpretación o, literalmente, la ex-posición o des-entrañamiento de lo implícitamente preentendido. Por ser su elaboración, se

[310] Anzeige, p. 241.
[311] SZ, p. 157 [ST, p. 176].
[312] Acerca de esta relación natural y teleológica entre interpretaticón y comprensión, véase E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre* (1954), reimpresión Tubinga 1988.

realiza «después» del primer entender, pero en todo caso para complementar y dejar libre a la búsqueda del aspecto que caracteriza el entender. Como autoapropiación del entender representaría el entender llevado hasta su final o llevado a sí mismo: «En ella el entender se apropia, entendiendo, lo entendido por él. En la interpretación el entender no se convierte en algo diferente, sino en él mismo».[313]

En realidad, la interpretación trata de ayudar al ***entender previo*** a volverse transparente. En primer lugar sirve para la apropiación de la propia situación del entender y de las precondiciones[314] que determinan el conocer y comportarse cuidador. Su aguijón crítico se sitúa en el propósito de evitar en lo posible el malentenderse a sí mismo. *Puesto que* nuestro entender puede equivocarse, todo esfuerzo de entender requiere «la apropiación, la consolidación y la conservación».[315] Así, la primera tarea de cualquier interpretación sincera debe consistir en llevar por medio de la reflexión la propia estructura previa del entender a la conciencia.

Ahora bien, no hay que malentender la intención de Heidegger en el sentido de que la interpretación de un texto se agotaría en desplegar sólo la comprensión previa subjetiva del intérprete, en cierto modo sin considerar el texto que hay que interpretar. En este caso la interpretación, que en realidad intenta acceder a algo diferente, degeneraría a un curioso diálogo íntimo del intérprete con su propio entender previo. Al parecer, Heidegger se refiere a algo mucho más concreto. Por ejemplo, para interpretar correctamente un texto, es preciso hacer transparente en primer lugar la ***propia*** situación hermenéutica ***para que*** lo extraño o diferente del texto pueda hacerse valer como lo primero, es decir, sin que nuestros prejuicios ilustrados puedan ejercer imperceptiblemente su poder para ocultar así lo propio del texto. Quien niega soberanamente su ubicación hermenéutica, corre el peligro de exponerse aún más acríticamente a ella. Heidegger señala, por ejemplo, con respecto al enfrentamiento de la filosofía con su historia: «Todas las interpretaciones en el campo de la historia de la filosofía y también en otros, que se precian no añadir nada a los textos con su interpretación, en oposición a 'construcciones' que obede-

[313] SZ, p. 148 [ST, 166; por considerar necesario en este contexto el uso del término «entender» en lugar de «comprender», la traducción no sigue aquí a la de J. Gaos. N.d.T.].
[314] Véase GA 61, p. 41, 160. Acerca del peso especial del termino «hacer transparente» en el Heidegger temprano véase H.-G. Gadamer, «Heideggers 'theologische' Jugendschrift», en *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), p. 232.
[315] GA 20, p. 358.

cían a los problemas históricos, se verán atrapados en añadir igualmente algo a sus interpretaciones, sólo que lo hacen sin orientación y con los medios conceptuales de la procedencia más disparatada e incontrolable».[316] Con el retorno reflexivo a la propia estructura previa, en cambio, comienza a ser posible controlar hasta cierto punto el trasfondo en su condición de estar interpretado, de manera que la otredad de las cosas que se pretende descifrar pueda manifestarse frente a esa preestructura. A partir de este esfuerzo crítico a favor de la comprensión de las condiciones del propio entender se explica que Heidegger retome la circularidad hermenéutica que el historismo intentó trascender. Sin duda existe una circularidad entre la interpretación y el entender, es decir, aquí entre cualquier interpretación y los presupuestos que la nutren, pero esta circularidad pertenece a la estructura ontológica o de la preocupación inamovible y, por tanto, a la preestructura del ser-ahí. Lo que importa no es que se cierren los ojos ante este «malvado» círculo deseando su desaparición para lograr cualquier objetividad inexistente. «Lo decisivo», subraya Heidegger, es precisamente «no salirse de este círculo, sino de introducirse en él de la manera correcta».[317] Saltar dentro de él del modo correcto significa en concreto que la tarea prioritaria y constante de una interpretación sincera sigue siendo el elaborar e interpretar para sí misma sus propios conceptos previos. Ahora bien, la intención no es una reflexión que simplemente anule dichos conceptos previos, sino una elevación reflexiva de la propia preestructura para poner en marcha un verdadero diálogo entre dos posiciones específicas, o sea con las cosas y el pensamiento ajeno. Sin esta elevación interpretativa y esclarecedora de sí mismo el entender corre el peligro de dejarse imponer la dirección de su mirada por «ocurrencias y conceptos populares»[318] acríticos. No puede tratarse, por tanto, de una exclusión del estar interpretado preestructurante, que es lo que en primer lugar motiva el preguntar en la interpretación, sino de que, en lo posible, éste se vuelva consciente. Hay que integrar, por tanto, a esa preestructura, formada como interpretadora, en el punto de partida de la interpretación, que la eleva así su nivel.[319]

[316] Anzeige, p. 237-238.
[317] SZ, p. 153.
[318] Ibíd.
[319] Vése M. Heidegger, «Anmerkungen zu Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen (1919-1921), en: *Wegmarken*, 2ª edición ampliada, Frankfurt/M. 1978, p. 9.

### *3. La idea de una hermenéutica filosófica de la facticidad*

Como indicación de un programa filosófico, la hermenéutica de Heidegger se entiende como radicalización de la tendencia interpretadora inherente al entender. Como señala Heidegger, en ello se toma la hermenéutica «en el significado originario de la palabra, según el cual designa la tarea de la interpretación».[320] Esta concepción se opone a la opinión predominante desde Schleiermacher y Dilthey, según la cual la hermenéutica tenía que proporcionar un arte metódico del comprender con miras a una fundamentación de las ciencias del espíritu. La tarea de la hermenéutica elevada a la filosofía no es la teoría de la interpretación, sino la interpretación misma, y concretamente en función de una transparencia para sí misma de la existencia que ésta misma debe conquistar, donde el trabajo filosófico de clarificación sólo lleva a término la interpretación que la existencia entendedora siempre está realizando. De esta manera la hermenéutica filosófica apunta a que la facticidad se interprete a sí misma, en cierto modo, a una interpretación de la interpretación que permita al ser-ahí volverse transparente a sí misma. Porque en la interpretación «deben *darse a conocer* las estructuras de su ser»[321] al ser-ahí. Surgida de la preocupación del ser-ahí por sí mismo, la filosofía –concebida como «la ejecución genuina y explícita de la tendencia de interpretación inherente a la movilidad fundamental de la vida»– relaciona la función autoesclarecedora de la interpretación con el ser-ahí mismo.

Este propósito filosófico aparece en toda su claridad en el curso del semestre de verano de 1923 sobre «La hermenéutica de la facticidad». La hermenéutica indica allí «el modo unitario de la apuesta, punto de partida, acercamiento, cuestionamiento y explicitación de la facticidad»,[322] que se presenta como «anuncio del posible estar despierto». Aunque concebida como la posible transparencia de la existencia a sí misma, la hermenéutica no debe tomar ella misma en camino en dirección a este estar despierto o aconsejar la edificación. Hay que dejar a la iniciativa del ser-

[320] SZ, p. 37.
[321] Ibíd. Acerca de la hermenéutica como autointerpretación de la interpretación véase C. F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974, p. 117; R. Thurnher, «Hermeneutik un Verstehen in Heideggers *Sein und Zeit*», en: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 28/29 (1984-1985), p. 107.
[322] Anzeige, p. 246.

ahí en cada caso que trace su propio camino hacia su autotransparencia. La hermenéutica filosófica se limita a la tarea de recordar al ser-ahí este camino, que está predefinido en la interpretación en tanto existencial. Para precisarlo, Heidegger dice: «La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible y de comunicar a este ser-ahí su propia existencia en cada caso en su carácter de ser, y de perseguir la autoalienación con la que el ser-ahí está castigado. En la hermenéutica se configura una posibilidad para el ser-ahí de volverse y de ser ***entendedor*** de sí mismo».[323]

De manera enérgica aparece en las lecciones tempranas la declaración de guerra contra la «autoalienación», que les dan casi un aire de joven hegelianismo e incluso de crítica a la ideología.[324] La hermenéutica se rebela contra el malentenderse a sí mismo el fallarse a sí mismo del ser-ahí, que en *El ser y el tiempo* se llama decadencia y que los textos más tempranos denominan ruina *(Ruinanz)*. Porque el ser-ahí sufre la tendencia de pasar de largo de sí mismo y de no tener por verdaderas las posibilidades más propias de transparencia como algo que pueda configurar por sí mismo. Esto se muestra sobre todo en el hecho de que el ser humano se disuelve inconscientemente en su mundo perdiéndose para sí mismo. En lugar de hacer una propia interpretación de sí mismo, deja que le defina la interpretación tradicional, quitándole el peso del esclarecimiento de sí mismo. Una hermenéutica crítica de la facticidad debe llamar a la existencia en cada caso a volver a sí misma y a su posible libertad, de modo que su tarea será desconstruir o destruir estas explicaciones tradicionales y ya no cuestionadas del ser-ahí. «La hermenéutica realiza su tarea sólo por la vía de la destrucción».[325] Destrucción significa aquí un desmontar de la tradición, pero sólo en la medida en que oculta el ser-ahí a sí mismo y suspende su necesidad de una apropiación de sí mismo. Con una intención positiva pretende volver a hacer accesibles las experiencias originarias del ser-ahí que se esconden detrás de las categorías transmitidas y entretanto apenas reapropiadas de la tradición ontológica.

Para volver a hacer accesibles estas experiencias básicas, la hermenéutica filosófica misma no puede dejar de elaborar sus concepciones específicas. En este punto Heidegger es muy prudente. Para prevenir el peligro

[323] GA 63, p. 10.
[324] Véase nuestra contribución: «Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik», en: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Francfort/M. 1990/91.
[325] Anzeige, p. 249. Véase GA 63, p. 105.

de una nueva escolastización, introduce sus conceptos como meramente «indicadores a nivel formal». El concepto –fundamental para el joven Heidegger– de indicación formal pretende insinuar que las proposiciones sobre el ser-ahí requieren un acto de apropiación específico por parte de aquel que entiende. No se deben tomar como proposiciones que describen teóricamente un estado de cosas existente, sino como exhortaciones a la apropiación de sí mismo en el terreno del ser-ahí en cada caso. Por tanto, su «sentido proposicional primario» no es el «señalamiento de algo que está a la vista», sino un «dejar entender el ser-ahí»,[326] que provoque la ejecución de una interpretación específica del ser-ahí. Las proposiciones filosóficas tienen el carácter de indicaciones que sólo se entienden en la medida en que uno trata de realizarlas en su propio modo y bajo su propia responsabilidad. Como proposiciones sobre un estado de hecho existente estas indicaciones darían lugar a malentendidos radicales: «Sólo son indicaciones para el ser-ahí, mientras que en forma de proposiciones expresadas se refieren en primer lugar a lo que está a la vista (...). Indican la *posibilidad* de entender y su posibilidad de acceso a la comprensión de las estructuras existenciales. (En tanto proposiciones que indican un ἑρμηνεύειν, tiene el carácter de la indicación *hermenéutica.)»*.[327]

La nueva referencia al ἑρμηνεύειν resulta aquí más que oportuna, porque señala de manera convincente la inevitabilidad de una apropiación que la existencia para su caso debe realizar en el ejercicio de entender. La existencia misma debe integrarse hermenéuticamente en el punto de partida del entender. Puesto que en la filosofía sólo puede tratarse de la preocupación por sí mismo del ser-ahí, puede verse en esta peculiaridad de la indicación formal un sentido metodológico fundamental de todos los conceptos filosóficos.[328] Precisamente en función de ello Heidegger exige «conceptos *hermenéuticos*», es decir, enunciados que no pretenden reproducir simplemente un hecho dado y neutral, sino que «sólo son accesibles por medio de un volver a comenzar siempre de nuevo de la interpretación».[329] En consecuencia, es hermenéutica aquella proposición que exhorta a la ejecución de una reflexión o interpretación propia y, por

[326] Véase GA 21, p. 410.

[327] Ibíd. (el subrayado es nuestro). Véase además GA 63, p. 80: «La *indicación formal* siempre será malentendida cuando se la toma (...) como sentencia firme y general».

[328] Véase «Anmerkungen zu Karl Jaspers», pp. 10-11.

[329] Ibíd. p. 32.

tanto, a su aplicación a sí misma. Esta ejecución implica atravesar la fachada del concepto general para recuperar las experiencias específicas que se le anuncian.

## 4. *¿Es derivado el estatuto de la proposición?*

El paso hermenéutico para remontarse a la anterioridad de lo expresado se había mostrado en primer lugar en la distinción entre el «como» hermenéutico y el «como» apofántico. En efecto, Heidegger no se cansa en señalar el componente prepredicativo de lo hermenéutico. Pero significaría malentender las intenciones de Heidegger si se creyera que la interpretación de sí misma de la existencia debiera producirse fuera del lenguaje. También en este punto no debemos tomar a Heidegger al pie de la letra, sino leer entre líneas, como decía Schleiermacher. No se trata ni mucho menos de una desvalorización o un desplazamiento del lenguaje, sino que Heidegger insiste únicamente en que se escuche en cada palabra expresada también la preocupación del ser-ahí que se da a entender. Su protesta se dirige sólo contra la tendencia allanadora de la proposición, porque en ella se produce una «modificación» de la relación hermenéutica originaria con el mundo. Podemos recordar aquí el famoso ejemplo de Heidegger del martillo pesado. El manejo al principio mudo de la herramienta poco a poco le resulta fastidioso al artesano. En el curso de esta experiencia el martillo se entiende «como» algo pesado (para el ser-ahí). El «como» alude aquí a un proceso de interpretación que no necesita expresarse: «La ejecución originaria de la interpretación no consiste en enunciar una proposición teórica, sino en la circunspecta y preocupadora deposición o sustitución de la herramienta inadecuada, sin 'malgastar ni una palabra' sobre ello».[330] En el deponer mismo se manifiesta ya la relación interpretadora con el mundo del «como» hermenéutico. Esto se puede articular, sin duda, en las palabras : «El martillo pesa demasiado», pero el «como» hermenéutico sufre así una determinada transformación. El «como» originario, que anunciaba el sufrimiento del artesano en su experiencia del mundo se convierte en una proposición predicativa sobre un objeto dado (el martillo), al que se atribuye una propiedad (ser pesado). En la terminología de Heidegger: «En la ejecución de la proposición en forma predicativa (...) se allana el entender primario del 'como' a la pura y

[330] SZ, p. 157.

simple determinación de una cosa». [331] La proposición cosifica, por decirlo así, la relación hermenéutica originaria, de modo que el «'con qué' del tener que habérselas» queda transformado «en el 'sobre qué' de un señalamiento».[332]

Se puede objetar que esta transformación de hecho no es tan grande, ya que cualquiera comprenderá esta proposición como expresión del ser-ahí al que una cosa hace sufrir y no como la determinación de la cosa a la vista. Heidegger no sostiene que toda proposición implica una inversión del «como» originario no expresado. No se puede sostener que el lenguaje sea tan débil. Si nuestra interpretación de Heidegger es correcta, su propósito es, sobre todo, advertir de la tendencia de considerar las proposiciones como simples aseveraciones sobre objetos dados y constatables, porque de esta manera se omite el arraigo del lenguaje en la estructura cuidadora del ser-ahí. El señalamiento del «como» hermenéutico previo a la predicación nos hace recordar que en principio toda proposición testimonia de este arraigo y que, por tanto, depende de una reconstrucción desde el entender. Quien quiere entender hermenéuticamente lo expresado en el lenguaje, debe considerar siempre también lo no inmediatamente expresado pero implícitamente adherido a lo referido.[333]

[331] GA 21, p. 153.

[332] Ibíd., p. 154. SZ, p. 158.

[333] A partir de aquí se puede comprender en qué sentido Gadamer pudo decir que emplea la expresión 'hermenéutico' «en conexión con una manera de hablar de Heidegger en su época temprana» (GW 2, p. 219). Lo que quiere decir es que el que entiende debe incluir en su esfuerzo de comprensión aquello a lo que se refiere una proposición sin poder expresarlo del todo. En este contexto hay que llamar la atención sobre el hecho de que la tesis de Heidegger acerca del carácter derivado de una proposición encontró continuaciones importantes en los trabajos de G. Misch (1878-1965) y Hans Lipps (1889-1941). G. Misch, un discípulo de Dilthey, elaboró una concepción notable del hablar «evocador» que sobrepasa la mera afirmación, así como la idea de una «lógica hermenéutica», que se ocupa de reconducir las categorías lógicas al contexto práctico de la vida. Es una lástima que el curso de Misch sobre lógica hermenéutica haya quedado inédito. Sin embargo, ahora disponemos de una información detallada sobre este curso en el meritorio trabajo de O. F. Bollnow en *Studien zur Hermeneutik* vol. II: Zur hermeneutischen Logik bei Georg Misch und Hans Lipps, Friburgo/Br.-Munich 1983. La empresa fue continuada por Hans Lipps, discípulo de Husserl y Heidegger, con acentos nuevos en sus *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Francfort/M. 1936, de gran interés aunque escritos en un estilo algo manerista. En su planteamiento, Lipps insiste en la consideración del carácter contextualista o pragmático

La perspectiva hermenéutica no se dirige contra el lenguaje. Pero su objeto tampoco flota «delante» del lenguaje en algún sentido trivial mentalista o esotérico. Únicamente quiere asegurar que el lenguaje sea tomado desde su voluntad enunciadora, en oposición a la concepción potencialmente cosificadora que se aferra al contenido puramente lógico del enunciado. Aunque Heidegger hable del «carácter derivado» de la proposición y señale con cierta satisfacción que sólo tematiza el lenguaje en un estadio relativamente tardío de *El ser y el tiempo*,[334] sin embargo, al subrayar el carácter ***más originario*** del «habla», la obra de 1927 se hizo cargo a su manera del hecho de que nuestro entender e interpretar es de esencia lingüística. El habla, o mejor, el hablar es la interpretación de sí mismo del ser-ahí tal como se manifiesta en el uso habitual y cuidador del lenguaje. El habla familiar, en el que se expresa aún directamente la preocupación del ser-ahí es entonces «co-originario»[335] con el entender en tanto articulación verbal de la comprensibilidad, dentro de la cual se mueve cualquier acto del entender. El hablar del trato natural conserva todavía algo de la estructura cuidadora y circunspecta del ser-ahí. Sin embargo, hay que distinguirla terminológico y polémicamente de la proposición en tanto constructo lógico. Se parte de una visión demasiado limitada de la lógica cuando se reduce el habla sólo al ámbito predicativo y lógico, o sea, al procedimiento de atribuir propiedades a un sujeto dado sin percibir el ser-ahí que también se expresa en el habla. Excluir de la lógica la posición constructiva de la preocupación del ser-ahí significa casi prescindir de éste, es decir, pretender captar el λόγος sin su verdadera esencia que se distingue por la expresividad del λέγειν.

---

de todo juicio. De manera programática escribe: «En lugar de una morfología del juicio, la lógica debe desarrollar una tipología del hablar» (134), es decir, una lógica que se sitúa detrás de las formas del hablar objetivo para entender el comportamiento que quiere expresarse en ellas. En el ínterin se ha reconocido la proximidad de Lipps al pragmatismo y a la hermenéutica posterior. Véase p. ej. R. Bubner, *Modern German Philosophy*, Cambridge 1981, pp. 43-46, así como las contribuciones más recientes con motivo del centenario de su cumpleaños en *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989). Hay que señalar, sin embargo, que incluso en Lipps el término «hermenéutico» aparece muy raras veces. Sólo a posteriori y después de largas vacilaciones decidió durante la impresión del libro incluir el concepto de hermenéutica en el título de su obra (véase O. F. Bollnow, 1983, pp. 27-28).

[334] Véase SZ, p. 160.

[335] SZ, p. 161.

## 5. *La hermenéutica desde la vuelta* («Kehre»)

La concepción del lenguaje en *El ser y el tiempo* sólo se sometió en apariencia a una revisión profunda en la obra tardía de Heidegger. Es cierto que en esta época la lengua adquirió una significación mayor con su definición de «casa del ser», como si ahora hubiese asumido el papel del ser-ahí en tanto revelación previa e insuperable del ser. Pero aun así la desconfianza de Heidegger frente al enunciado no disminuyó en absoluto. Aunque él mismo no escribió precisamente poco, Heidegger seguía advirtiendo tanto o más decididamente que antes de la trampa de ver en las proposiciones afirmativas la plena expresión de la verdad filosófica. Los «Beiträge zur Philosophie» de 1936-1938, publicados en los últimos años, que son tal vez el testimonio más detallado de la nueva acentuación de su pensamiento, lo repiten ya en las primeras páginas: «En la filosofía nunca se pueden demostrar proposiciones (...), porque aquí las "proposiciones" no son en absoluto lo verdadero».[336] Esta advertencia mantuvo su validez hasta la conferencia «Sein und Zeit» (1962), que se puede considerar con razón como punto final del camino de pensar de Heidegger. Sus últimas líneas dicen: «Se trata de superar incesantemente los obstáculos que fácilmente pueden volver insuficiente un tal hablar [del acontecimiento]. Un obstáculo de esta índole sigue siendo también el hablar del acontecimiento a modo de una conferencia. Ella sólo ha hablado en proposiciones afirmativas».[337] Resulta fácil denunciar la aporética de un tal hablar que desconfía de las proposiciones afirmativas hasta tal extremo que ocasionalmente se refugiaba en una *siguética*[338] o filosofía del silencio. Pero la aporía termina tan pronto como se escucha en el forcejeo con el habla el esfuerzo por preservar el carácter hermenéutico del lenguaje. Una filosofía que ha comprendido la denegación como forma básica del ser, ya no puede creer ingenuamente que el sufrimiento de la finitud pueda expresarse en proposiciones afirmativas claras y autosuficientes. Desde ahí se explica la resistencia sisifiana de Heidegger contra la cibernética universal y la funcionalización del lenguaje por parte de la técnica planetaria como medio de información, en el que todo se puede enunciar y calcular.

[336] *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Francfort/M. 1989, p. 13.

[337] *Zur Sache des Denkens*, Tubinga 1969, p.25.

[338] (De σιγή: silencio) Véase *Beiträge zur Philosophie*, p. 78 ss.

Estos rasgos de la obra tardía de Heidegger sobrepasan evidentemente el marco limitado de esta investigación.[339]

Si es cierto que la comprensión hermenéutica del lenguaje no ha desaparecido del pensamiento de la vuelta, vale lo mismo para la tarea crítica del esclarecimiento de la propia situación hermenéutica que debe realizar la interpretación. A menudo despreciado como despedida incomprensible de la Ilustración, la dedicación de Heidegger a la historia del ser en el fondo no es otra cosa que la continuación, exigida en *El ser y el tiempo*, de la destrucción de la tradición en el sentido de una apropiación reflexiva de nuestra situación de la comprensión. A partir de ahora, con ayuda de la historia del ser, el estar interpretado en el que se sostiene la preestructura de nuestro entender debe ser llevado consecuentemente al nivel de la transparencia, o sea, al de la interpretación. Heidegger es tan consciente del carácter eyecto del entender humano que su pensar se dedica casi exclusivamente a la interpretación y la discusión de la tradición ontológica que nos determina. ¿Quién negaría que la travesía destructiva y descifradora por la historia sigue produciéndose, aunque tácitamente, con la perspectiva de lograr un estar despierto que todo ser-ahí debe realizar? Sin duda hay que entender el ver a través de sí mismo no como una transparencia para uno mismo, sino –en el sentido del delfiano «conócete a ti mismo»– como la comprensión de los propios límites, de nuestra insuperable condición de estar eyectos e incluso como conciencia de nuestra finitud a la vista de la historia del ser.

La filosofía de la vuelta surgió en último término del pensar hasta el final el estar eyecto del ser-ahí tal como lo había elaborado la hermenéutica de la facticidad. El ser-ahí ya no se considera –como aparentemente en 1927– como autor potencial de sus proyectos de comprensión; más bien los recibe de una historia del ser la mayoría de las veces subliminal, cuyo esclarecimiento debe convertirse en la tarea primordial de la interpretación hermenéutica. Se puede decir, por tanto, que desde el punto de vista de su práctica de la interpretación el pensamiento de Heidegger en su obra tardía sigue siendo o incluso se concretiza como plenamente hermenéutico. El hecho de que no haya conservado el título de hermenéutica, al igual que la mayoría de los tópicos de *El ser y el tiempo*, se debe muy pro-

[339] Acerca de la dimensión hermenéutica de la vuelta véase nuestro análisis anterior: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Königstein/Ts. 1982, pp. 83-95 (cap. III. 3: Die hermeneutische Bedeutsamkeit der Kehre).

bablemente a la destitución de la subjetividad humana como consecuencia de la radicalización del estar eyecto y, por tanto, de la finitud. Es posible que Heidegger hasta cierto punto se malentendió a sí mismo[340] cuando creía tener que incluir justamente el pensamiento hermenéutico en la tendencia trascendental-subjetiva de la modernidad. Porque lo cierto es que su propia reflexión hermenéutica en *El ser y el tiempo* estaba concebida como oposición a la modernidad obsesionada por el sujeto, con motivo de lo cual había conjurado justamente una destrucción de la tradición ontológica.

Las escasas referencias a la hermenéutica de la obra tardía se encuentran casi todas en *De camino al habla* (1959) y concretamente en su parte dialógica. Preguntado por el sentido de la hermenéutica, Heidegger cita sin más comentarios la definición schleiermacheriana de la hermenéutica (de una lección suya que en aquel momento tenía «a la mano») como «el arte de comprender correctamente el discurso de otro, preferentemente el escrito». La definición de la tarea de la hermenéutica por parte de Schleiermacher se adopta ahora afirmativamente, mientras que había sido rechazada explícitamente en el curso del semestre de verano de 1923 sobre hermenéutica y facticidad e implícitamente en *El ser y el tiempo*. Heidegger explica la manera en que su obra principal entiende más precisamente la hermenéutica misterioso y casi tautológicamente como la *tentativa* «de determinar la esencia de la interpretación ante todo a partir de lo que es lo hermenéutico».[341] ¿Qué quiere decir aquí «hermenéutico»? Heidegger dice que no hay que esperar demasiado, «porque la cosa es enigmática y tal vez ni siquiera se trata de una cosa».[342] Nuevamente encontramos la desconfianza hermenéutica frente lo cosificable y lo disponible en la referencia a lo inenunciable o lo enigmático para cuya comprensión se necesita una hermenéutica.

Sin embargo, veinte páginas más adelante Heidegger da una respuesta inmediata a la pregunta de qué es en realidad lo hermenéutico. Dice que hay que entenderlo desde el verbo griego ἑρμηνεύειν, que sería

[340] Véase M. Riedel, «"Vieles ist zu sagen". Die Antwort des Denkens in der Zeit» (Con motivo del 85 aniversario del filósofo Hans-Georg Gadamer). Acerca de la despedida del pensamiento «trascendental-hermenéutico» a favor del histórico-ontológico véase M. Heidegger, *Nietzsche,* vol. II, Pfullingen, p. 415.
[341] *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, p. 98. [*De camino al habla*, (trad. Yves Zimmermann) Barcelona 1987, p. 90.]
[342] Ibíd.

«aquel exponer que proporciona conocimiento *(Kunde)*[343] en la medida en que es capaz de prestar oído a un mensaje».[344] Antes de todo interpretar lo hermenéutico se manifiesta como el «llevar mensaje y conocimiento *(Kunde)*».[345] Estas respuestas, como casi todas en la obra tardía, deben tomarse en toda su simplicidad. En las palabras más sencillas, lo hermenéutico significa traer un mensaje que un oyente está llamando. En ningún lugar de su obra Heidegger está más cerca de la tradición hermenéutica que aquí. Este llevar mensajes sólo es posible por medio del lenguaje e incluso se muestra como la acción más elemental del lenguaje mismo. Heidegger comenta que el lenguaje conlleva «la relación hermenéutica». Finalmente, la pregunta por lo que es la hermenéutica se funde en una con la pregunta por el lenguaje. ¿Acaso el lenguaje es otra cosa que el comunicar un mensaje que una escucha debe comprender y asimilar?

«Si le pregunto por lo que es la hermenéutica –constata el japonés en el diálogo– y si usted me pregunta por nuestra palabra para aquello que para ustedes se llama lenguaje, nos estamos preguntando la misma cosa». «Eso parece», es la respuesta final de Heidegger.[346] Como vemos, para el Heidegger tardío lo hermenéutico se convirtió en otra palabra para designar el lenguaje, bien entendido, en tanto llevar un mensaje en función de una correspondencia auditiva-comprensiva. Si esto es el caso, debemos admitir que el camino del pensamiento de Heidegger (y no sólo del tardío), por considerase de camino al habla, también se puede repensar como un estar de camino a la hermenéutica.

[343] [En el lenguaje cotidiano habría que traducir *Kunde* por «información» o «nuevas»; aunque emparentado etimológicamente con «conocer» (kennen), «conocimiento» de hecho es algo demasiado genérico en el presente contexto. Mantenemos la traducción propuesta por Yves Zimmermann por falta de un término más ajustado. N.d.T.]

[344] Ibíd., p. 121.

[345] Ibíd., p. 122.

[346] Ibíd., p. 123.

# VI. LA HERMENÉUTICA UNIVERSAL DE GADAMER

## 1. *La vuelta a las ciencias del espíritu*

No cabe duda alguna de que Gadamer sigue al Heidegger tardío en su volverse hacia la esencia hermenéutica del lenguaje a partir de la radicalización de la concepción del estar eyecto histórico. Sin embargo, su propósito es pensar esta radicalización junto con el punto de partida hermenéutico del joven Heidegger que se detiene en el entender. Para el entender y la comprensión de sí mismo del ser humano ¿qué significa saberse sostenido por una historia que se articula para nosotros como lenguaje? A estas consecuencias hermenéuticas está dedicada su «Giro ontológico de la hermenéutica con el lenguaje como hilo conductor», como reza la última parte de su obra principal *Verdad y método* (1960). Para asir lo que en el fondo quiere decir este giro ontológico o universal de la hermenéutica hay que volver al problema de partida de la obra, es decir, a la pregunta por las ciencias del espíritu o por una hermenéutica apropiada a ellas. El problema de las ciencias del espíritu no le era desconocido a Heidegger. Desde Dilthey y sus maestros neokantianos estaba plenamente familiarizado con él. Sin embargo, desde su enfoque más originario en el terreno de la facticidad, había calificado el entender en las ciencias del espíritu obstinadamente como derivado. La dignificación del entender como vía real metodológica de las ciencias del espíritu no le parecía más que la expresión de la situación de falta de claves en la que se encontraba el historismo. En su opinión, el retorno a un entender según un método era el intento desesperado de encontrar sobre todo un «respaldo firme» ante la historicidad que se había hecho patente en el siglo XIX . Lo que Heidegger pretendía problematizar era, en el fondo, la idea de semejante punto firme, por lo que desenmascaraba sus presupuestos metafísicos. Porque la idea de un fundamento último y atemporal procedía de la huida del ser humano de su propia temporalidad.[347] La idea de que exista una verdad absoluta surgiría así de la represión o el olvido de la propia temporalidad.

[347] Véase nuesto ensayo: «Le sens du titre *Être et temps*», en: *Dialogue* 25, (1986) pp. 709-725 y «Herméneutique et relativisme», en *Communio* 12 (1987), cuaderno 5, p. 100-120.

En lugar de perseguir el fantasma de un fundamento último, Heidegger recomendaba situarse radicalmente al nivel de la finitud y de elaborar la propia estructura del prejuicio como rasgo ontológico positivo del entender para percibir nuestras propias posibilidades desde nuestra ubicuidad. De este modo Heidegger superó el planteamiento epistemológico del historismo. En cuanto al entender no se puede tratar de un ilusorio respaldo general, descendiente del positivismo y por tanto de la metafísica, sino de que el ser-ahí consiga percatarse de las posibilidades que están a su disposición. No se puede negar que la búsqueda de una verdad de validez general implica el peligro de ocultar la realidad del entender y de orientarlo hacia un ideal del conocimiento que nunca alcanzará.

Entregado a la elaboración de su propio enfoque de una hermenéutica radical, Heidegger dejó atrás el problema del historismo y con él la metodología de las ciencias del espíritu. El propósito de Gadamer de retomar el diálogo con las ciencias humanas no tiene la finalidad de desarrollar una «metodología», como podría sugerir el título de hermenéutica después de Dilthey, sino la de demostrar en el ejemplo de estas ciencias entendedoras la insostenibilidad de la idea de un conocimiento de validez general y de sacar de quicio todo el planteamiento del historismo. La discusión con el historismo, que Heidegger sólo había llevado de manera marginal, se convirtió para Gadamer en tarea principal.

Desde 1936 hasta 1959, Gadamer impartió siete cursos bajo el título de «Introducción a las ciencias del espíritu», en los que desarrollaba una hermenéutica que se ajustaba a estas ciencias. Los resultados de estas investigaciones fueron publicados en los años cincuenta primero en artículos muy notables sobre la cuestión de la verdad en las ciencias del espíritu así como en las conferencias de Leuven (1957) sobre el problema de la conciencia histórica y luego, en 1960, en la obra *Verdad y método*. El punto de partida de la obra es el problema de la correcta comprensión de sí mismas de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza. Contra la idea defendida por el historismo y el positivismo, Gadamer argumenta que las ciencias del espíritu deben elaborar sus propios métodos para poder gozar del estatus de ciencias. Esta aspiración fue justamente el eje en torno del cual habían girado todos los esfuerzos de Dilthey, Droysen y del neokantismo. Gadamer cuestiona fundamentalmente este punto de partida y se pregunta si la exigencia de métodos que por sí mismas garantizan una validez general son realmente adecuadas para las ciencias del espíritu. En primer lugar, Gadamer se orienta por el discurso solemne que el científico de la naturaleza Helmholtz ofreció en 1862 en Heidelberg

sobre la relación entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Conforme a esta conferencia, que aún hoy merece la pena ser leída, las ciencias naturales se caracterizan por los métodos de la inducción lógica que extrae reglas y leyes del conjunto del material empírico recogido. Las ciencias del espíritu proceden de otra manera, porque obtienen sus conocimientos más bien por medio de algo así como un tacto psicológico. Helmholtz habla aquí de una «inducción artística» que emana de una sensibilidad instintiva y de un tacto para los que no hay reglas. Sería sólo una leve exageración si dijéramos que el interlocutor principal de Gadamer en la primera parte de *Verdad y método* es Helmholtz. Si fuera cierto que se ha comprendido un libro cuando se puede definir la pregunta a la que responde, entonces el preguntar sin rodeos de Helmholtz por la forma del conocimiento de las ciencias del espíritu sería lo que habría dado el impulso inicial a *Verdad y método*. Al principio de la obra podemos leer, por ejemplo: «No hay un método propio de las ciencias del espíritu. Sin embargo, podemos preguntar con Helmholtz qué significa método en este caso y si las otras condiciones bajo las que se encuentran las ciencias del espíritu no serían tal vez mucho más importantes para su manera de trabajar que la lógica inductiva. Helmholtz lo había indicado correctamente cuando, para hacer justicia a las ciencias del espíritu, subrayó la memoria y la autoridad y habló del tacto psicológico que aquí ocuparía el lugar de la deducción consciente. ¿En qué se basa dicho tacto? ¿Cómo se lo adquiere? ¿Se encontraría la cientificidad de las ciencias del espíritu a fin de cuentas más en este tacto que en su método?[348]

Gadamer está de acuerdo con Helmholtz en la consideración de que las ciencias del espíritu en el fondo tienen mucho más que ver con el uso del tacto que con la aplicación de cualquier tipo de métodos. Aunque partía del modelo del método científico-natural –y en la segunda mitad del siglo XIX eso era inevitable– Helmholtz había captado en 1862 la peculiaridad de las ciencias del espíritu de manera correcta en el sentido de Gadamer. Se puede apreciar aquí la provocación de la solidaridad de Gadamer. Al volver a un tratado de 1862 y a un *investigador en ciencias naturales*, se salta las discusiones epistemológicas en torno a la peculiaridad metodológica de las ciencias del espíritu que a finales del siglo XIX y principios del XX habían mantenido autores como Dilthey, Misch, Rothaker, Weber y el neokantismo predominante. La razón será probablemente que estos debates interminables estaban excesivamente obsesionados por la

348 VM p. 5 (=GW I, p. 13).

idea de que los investigadores en las ciencias del espíritu tenían que tener un método propio para elevar sus tareas al rango de ciencias. Siguiendo a Helmholtz, Gadamer considera mucho más apropiado identificar la característica de las ciencias del espíritu con algo así como un tacto o un «no-sé-qué» imposible de someter a un método. No Dilthey[349] sino Helmholtz se convierte así en el representante tácito de una hermenéutica que hace justicia al tipo de conocimiento específico de las ciencias del espíritu. Guiándose por este espíritu, *Verdad y método* llevará a cabo una crítica de fondo de la obsesión metodológica y su preocupación por la cientificidad de las ciencias del espíritu.

La tesis inicial de Gadamer es, por tanto, que el carácter científico de las ciencias del espíritu «se pueden comprender mejor desde la tradición del concepto de formación *(Bildung)* que desde la idea de la ciencia moderna».[350] Esta afirmación revela el sentido del recurso a la tradición humanista al comienzo de *Verdad y método*. Porque fue en el seno de esta tradición donde se formaron los conceptos que pueden dar cuenta de la propia pretensión del conocimiento de las ciencias del espíritu. Según Gadamer, esta tradición aún era muy viva antes de Kant y hasta que fue desplazada por el predominio heterónomo del concepto de método. Por eso, Gadamer se ve obligado a plantear la pregunta de «cómo se produjo la decadencia de esta tradición y de qué manera la pretensión de verdad gnoseológica de las ciencias del espíritu llegó a someterse al criterio ajeno a su esencia del pensamiento metodológico de la ciencia moderna».[351] ¿Cómo ocurrió este desmoronamiento de la tradición humanística que llevó al predominio único de la concepción de método que se extendió en medida creciente entre las ciencias naturales? Gadamer ve la respuesta en la fatalidad de la estetización de los conceptos básicos del humanismo, especialmente de la facultad de juicio y del gusto, a los que anteriormente se había atribuido una *función cognoscitiva*. Ello se debía al cometido o al efecto (Gadamer vacila algo en la atribución) de la *Crítica de la facultad de juicio* de Kant, que subjetivó y estetizó el gusto y, por lo mismo, le negó su valor cognoscitivo. Aquello que no basta a los criterios de las ciencias naturales objetivas y metódicas se separó como meramente «subjetivo» y

[349] Véase VM p. 158 ( = GW 1, p. 170): «La tarea actual podría ser sustraerse a la influencia predominante del planteamiento de Dilthey y a los prejuicios de la "historia del espíritu" fundada por él.»
[350] VM p. 15 ( = GW I, p. 23).
[351] Ibíd., p. 21 ( = GW I, p. 29).

«estético» del reino del conocimiento. Puesto que la subjetivización kantiana del concepto de gusto «desacreditaba cualquier otro conocimiento teórico que no fuera el científico natural, obligó a las ciencias del espíritu a apoyarse en los principios metodológicos de las ciencias naturales».[352] De esta manera se abandonó la tradición humanista con la que podrían haberse identificado las ciencias del espíritu y se tomó el camino a la estetización y la subjetivación de la facultad de juicio. Este proceso significó una pérdida para las ciencias del espíritu que «es de una magnitud que no se puede subestimar fácilmente. Porque lo que se dejó de lado es justamente aquello de lo que vivían los estudios filológico-históricos y que podría haberles proporcionado su plena autocomprensión cuando pretendían fundamentarse metodológicamente bajo el nombre de "ciencias del espíritu" al lado de las ciencias naturales».[353]

También para la composición de *Verdad y método* este proceso tiene consecuencias que no se pueden subestimar, porque el arte o la estética debe incluirse sólo aquí en la consideración de la obra. Sin embargo, el desvelamiento de la subjetivación y la estetización, los dos pilares principales de la tradición humanista, no se pierde de vista la *pregunta conductora* acerca de la reflexión sobre sí mismas de las ciencias del espíritu. Gadamer se guía por esta pregunta cuando somete a una crítica devastadora ese proceso que llevó a la formación de una conciencia totalmente nueva y específicamente *estética*. El núcleo de la parte introductoria de *Verdad y método* consiste, por tanto, en una «Crítica de la abstracción de la conciencia estética».[354] Si se me permite la expresión, se podría decir que desde el punto de vista del contenido el camino a la estética representa para *Verdad y método* una especie de rodeo. Pese a todas las ideas positivas sobre el arte, el capítulo inicial de la obra ofrece una antiestética más que una estética. La creación de la estética se revela así como pura abstracción a la que hay que destruir o relativizar –en palabras del joven Heidegger– para (volver a) obtener una concepción adecuada del tipo de conocimiento que opera en las ciencias del espíritu.

[352] Ibíd., p. 38 ( = GW I, p. 47).
[353] Ibíd.
[354] Así reza el título del capítulo en cuestión VM p. 84 (GW I, p. 94). Véase además la conferencia de Venecia de 1958: «Zur Fragwürdigkeit des ästetischen Bewußtseins», reimpreso en D. Henrich/W. Iser (comps.) *Theorien der Kunst*, Francfort/M. 1982, pp. 95-69.

## 2. *La autosuperación hermenéutica del historismo*

En la segunda sección de *Verdad y método,* que contiene la «hermenéutica de las ciencias del espíritu» como Gadamer la llama sistemáticamente,[355] se procede a la recuperación de la especificidad hermenéutica de las ciencias del espíritu. En su primera parte, hace un recorrido por la historia de la hermenéutica del siglo XIX para demostrar las aporías del historismo. La aporía básica se encuentra en el hecho de que el historismo, a pesar de admitir la historicidad general del saber humano, no deja de apuntar a algo parecido a un saber absoluto de la historia. Especialmente Dilthey nunca hubiese podido reconciliar su descubrimiento de la historicidad de todo lo viviente con su aspiración epistemológica de una fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu. La obsesión epistemológica del historismo sólo se terminó con la revalorización husserliana del mundo vivencial y con los principios de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. Ellos constituyen la base sobre la que Gadamer desarrolla en la segunda parte sistemática de su obra principal las «características fundamentales de una teoría de la comprensión hermenéutica».

El punto de partida es el descubrimiento heideggeriano de la estructura ontológica de la circularidad hermenéutica. Como muy a menudo en Gadamer, "ontológico" significa aquí "universal". El círculo es universal, puesto que todo entender está determinado por una motivación o un prejuicio. Los prejuicios –o la comprensión previa–, escribe Gadamer en términos provocadores, tienen un valor casi de «condiciones trascendentales del entender». Nuestra historicidad no es una limitación, sino un principio del entender. Entendemos y aspiramos a la verdad porque en ello nos guían expectativas de encontrar sentido. De manera no menos provocadora, la primera sección de la segunda parte sistemática tratará de «La elevación de la historicidad del entender a la categoría de principio hermenéutico». En opinión de Gadamer, fue una ilusión del historismo el pretender eliminar nuestros prejuicios con métodos seguros para conseguir algo así como una objetividad en las ciencias del espíritu. Esta posición de combate del historismo, procedente de la Ilustración, era en sí misma un prejuicio del metodológico siglo XIX, que creía poder alcanzar la objetividad sólo por la vía de una destitución de la comprensión situa-

[355] VM pp. 245, 266, 293, 294, 297, 307, 436 ( = GW I, pp. 264, 286, 314, 316, 319, 330, 464).

cional de la subjetividad. En cierto modo se supera al historismo aplicándolo a él mismo, porque fue su enseñanza según la cual toda doctrina tenía que entenderse desde su época. Esta idea se puede aplicar también al historismo mismo, que fue igualmente hijo de su tiempo, es decir del cientificismo. Tan pronto como, con ayuda de Heidegger, queda desenmascarada la dependencia metafísica del ideal cientificista del conocimiento, se puede llegar a una concepción adecuada de las ciencias del espíritu, que ponga como base para la determinación de su objetividad la preestructura ontológica del entender.

No puede tratarse de la simple eliminación de los prejuicios, sino al contrario de su reconocimiento y su elaboración interpretadora. Por eso, Gadamer identifica su propósito con la idea de Heidegger de que la elaboración de los propios proyectos previos debe ser la tarea crítica primordial de la interpretación para que su objeto pueda hacerse valer frente a ellos. Ya que el entender puede guiarse por concepciones previas erróneas y nunca escapa del todo a este peligro, debe esforzarse en desarrollar principios adecuados de comprensión desde una situación propia: «La tarea constante del entender es la elaboración de los proyectos correctos y adecuados que, en tanto proyectos, son anticipaciones que sólo pueden confirmarse «en las cosas».[356] Esta cita encaja mal en la imagen corriente de Gadamer. Como su doctrina hermenéutica –para la que hay muchas pruebas– más bien se considera que, debido a la estructura de prejuicio del entender, no puede esperarse ninguna «confirmación desde la cosa misma». Es fácil malentender su hermenéutica en este punto. Aunque las afirmaciones de Gadamer no siempre parecen del todo libres de contradicciones, su «rehabilitación» de los prejuicios lleva a la advertencia crítica «de tener presentes los propios prejuicios para que el texto mismo se manifieste en su diferencia y tenga así la posibilidad de poner en juego su verdad objetiva frente a la propia opinión previa».[357] Gadamer no se adhiere, por tanto, al llamado positivista de negar la estructura del prejuicio, para hacer hablar las cosas mismas despojadas de todo enturbiamiento subjetivo. Porque la cosa sólo puede llegar a hablar por medio de los proyectos subjetivos del entender e incluso por medio del propio hablar subjetivo. Lo que Gadamer reclama es sólo un entender críticamente reflexivo que procure «no simplemente llevar a cabo sus anticipaciones, sino hacerlas conscientes para controlarlas y obtener así

[356] VM p. 252 ( = GW I, p. 272).
[357] Ibíd., p. 253-254 ( = GW I, p. 274).

la comprensión adecuada desde las cosas»,[358] lo que muestra que se mantiene en el punto medio entre la autoanulación positivista y el perspectivismo universal de Nietzsche. Sólo cabe preguntarse cómo se puede llegar a tales proyectos previos «adecuados a las cosas» y que puedan hacer hablar a «éstas mismas».

Así, todo se va centrando en la «cuestión propiamente crítica de la hermenéutica»,[359] a saber, cómo, en la medida en que podemos hacerlos conscientes, podemos distinguir los prejuicios correctos de las opiniones previas falsas que llevarían a malentendidos. ¿Existe un criterio para ello? Si hubiese algo así como un criterio, todas las preguntas de la hermenéutica estarían resueltas y no habría que discutir más sobre el problema de la verdad. Justamente esta aspiración a un criterio que aseguraría definitivamente la objetividad es también un retoño metafísico del historismo. Aunque no hay criterios sólidos, sin embargo hay indicios. En función de ellos, *Verdad y método* pone de relieve la productividad de la distancia temporal. Desde la retrospectiva histórica a menudo estamos en condiciones de reconocer aquellos principios de la interpretación que de hecho se han mostrado eficientes. Podemos experimentar esto, por ejemplo, en el arte contemporáneo. Desde la época misma resulta casi imposible averiguar los enfoques artísticos realmente valiosos del presente. Gracias a la distancia histórica el juicio se vuelve algo más seguro. Es así como se muestra la distancia temporal en su fecundidad, con la que Gadamer relaciona en 1960 la solución de la tarea «crítica» de la hermenéutica: «Nada más que esta distancia temporal puede permitir resolver el problema propiamente crítico de la hermenéutica, es decir, el de lograr separar los prejuicios *verdaderos,* con los que entendemos, de los *falsos*, con los que malentendemos».[360]

Ahora bien, esta solución parece algo unilateral. Porque en principio cabe preguntarse si la distancia temporal siempre puede resultar tan fecunda. Porque un heideggeriano como Gadamer sólo puede saber que muy a menudo la historia queda velada, de manera que más que frecuentemente se imponen principios de interpretación que cierran el acceso a las cosas o a las fuentes. A veces es precisamente el salto al trasfondo de las interpretaciones históricas fuertes lo que da resultados hermenéuticos

[358] Ibíd., p. 254 ( = GW I, p. 274).
[359] Ibíd., p. 282 ( = GW I, p. 304).
[360] Ibíd.

fructíferos.[361] Además, la distancia temporal no ofrece apenas recurso alguno cuando se trata de emprender interpretaciones de hechos contemporáneos. Recientemente, Gadamer mismo reconoció la unilateralidad de su enfoque de esta cuestión. En 1985, con ocasión de la quinta edición de *Verdad y método* en las *Obras recogidas*, retocó el pasaje correspondiente sustituyendo el «nada más que...» por «a menudo», de modo que ahora el texto dice: «A menudo la distancia temporal puede permitir resolver el problema propiamente crítico de la hermenéutica...» Aunque el problema siga permaneciendo sin solución, podemos encontrar aquí, sin embargo, un buen ejemplo de la disposición característica de la hermenéutica de cambiar la propia opinión debido a un mejor conocimiento.

### 3. *La historia de la transmisión como principio*

La exigencia de Gadamer de una comprensión objetiva en las ciencias del espíritu se extiende también a la formación de una conciencia por la historia de la transmisión. Desde el siglo XIX, en la teoría literaria se entiende por historia de la transmisión el estudio de las interpretaciones y de la recepción que se han ido produciendo en torno a una obra. Esta historia demuestra que en distintas épocas específicas las obras provocan y deben provocar diferentes interpretaciones. En una primera aproximación, la conciencia de la historia de la transmisión que hay que desarrollar debe regirse por la pauta de tener presente la propia situación hermenéutica y el factor productivo de la distancia temporal. Sin embargo, para Gadamer esta conciencia de la historia de la transmisión tiene un significado mucho más básico porque le da la categoría de un «principio»[362] del que se puede deducir casi toda su hermenéutica.

Más allá de la elaboración de una disciplina lateral de la ciencia literaria, en un primer nivel la historia de la transmisión comporta la exigencia de llegar a ser consciente de la propia posición hermenéutica para poder «controlarla» en el tratamiento de textos o de su tradición. En esta exigencia se reconoce aun la de Heidegger de interpretar la propia comprensión previa, pero de una manera tal vez más clara que Heidegger, Gadamer admite que esta tarea no puede cumplirse o terminarse del todo.[363]

[361] Como ejemplo se puede indicar la referencia de Gadamer mismo a Helmholtz.
[362] Véase el título en VM p. 282 ( = GW I, p. 305).
[363] Ibíd.

La historia de la transmisión no está bajo nuestro poder o nuestra disposición. Al contrario, estamos sometidos a ella hasta un extremo que escapa a nuestra conciencia. Siempre que nos proponemos entender algo, está obrando la historia de la transmisión como un horizonte que no podemos interrogar hasta tal punto que podamos obtener una clarificación definitiva acerca de aquello que para nosotros puede tener sentido o parecernos cuestionable. De esta manera la historia de la transmisión adquiere las funciones de una instancia que opera como soporte y resulta determinante para cualquier acto de entender, y ciertamente también allí donde no se está dispuesto a tomarla en serio. Después de *Verdad y método,* Gadamer encontró la fórmula sugerente de que la conciencia de la historia de la transmisión de hecho sería «más ser que conciencia».[364] Se entreteje con nuestra «substancia» histórica de una manera que no nos permite llegar a una precisión y una distancia definitiva con respecto a ella.

Esta comprensión del propio condicionamiento desde la historia de la transmisión encuentra una aplicación inmediata en la polémica de Gadamer con el historismo y el espíritu metodológico de la Modernidad. Porque la aspiración del historismo era poder escapar al condicionamiento histórico gracias a un distanciamiento con respecto a esta historia que lo determinaba. Según la posición historista, una conciencia histórica específicamente desarrollada como tal tenía que se capaz de emanciparse de este condicionamiento y hacer posible de esta manera un estadio objetivo de la historia. Gadamer se opone a esta pretensión con el argumento de que el poder de la historia de la transmisión justamente no depende de si se lo reconoce o no.[365] El emerger de la conciencia histórica en el siglo XIX no fue una novedad en el sentido de que hubiese podido suspender la influencia subterránea de la historia en cualquier proceso de comprender. La historia sigue ejerciendo su influencia incluso cuando creemos estar por encima de ella (y concretamente en el caso del historismo en la medida en que no tenía en cuenta su propio origen positivista). Puesto que ella determina el trasfondo de nuestras valoraciones, concepciones e incluso de nuestros juicios críticos, «por eso –concluye Gadamer– los prejuicios del individuo son la realidad histórica de su ser en una medida mucho mayor que sus juicios».[366]

[364] *Kleine Schriften* I, Tübingen 1967, p. 127, 158 ( = GW II, p. 142-143, 247); WM p. XXI ( = GW II, p. 444).
[365] Véase VM p. 285 ( = GW I, p. 306).
[366] Ibíd., p. 261 ( = GW I, p. 281).

El concepto del ser consciente de la historia de la transmisión muestra así una sutil ambigüedad. Por un lado significa que nuestra conciencia actual está marcada e incluso se constituyó desde una determinada historia de la transmisión, es decir que fue «efectuada» por la historia.[367] Por otro lado, este concepto caracteriza una conciencia acerca de este estar efectuada mismo que se debe conquistar siempre de nuevo. Esta conciencia de estar efectuada, a su vez, puede significar dos cosas: por un lado la exigencia de un esclarecimiento de nuestra historicidad en el sentido de una elaboración de nuestra situación hermenéutica, pero también y sobre todo que nos percatemos de los límites impuestos a este esclarecimiento. En esta última forma, la conciencia de la historia de la transmisión es la expresión filosófica más inconfundible de la propia finitud. Ahora bien, el reconocimiento de la limitación humana no comporta una paralización de la reflexión, sino más bien al contrario. Lo propiamente inhibidor había sido la orientación historista del entender a un ideal cognoscitivo metafísicamente condicionado. La conciencia de la historia de la transmisión, en cambio, promete una ganancia para la reflexión. La exploración de esta conciencia, es decir, la demostración del carácter universal y específicamente *hermenéutico* de nuestra experiencia del mundo es el objeto de la hermenéutica de la finitud elaborada por Gadamer.

### 4. *La aplicación del entender por medio de la interrogación*

Después de definir la historia de la transmisión como principio, *Verdad y método* se propone recuperar el «fenómeno hermenéutico fundamental» que se había perdido por los extravíos del siglo XIX . El dispositivo más operativo en esta recuperación es el problema de la aplicación.[368] La hermenéutica previa a Heidegger había visto la aplicación como una tarea posterior al entender hermenéutico. La finalidad del entender se concebía como puramente epistémico o noético, donde el objeto del entender era el sentido de un contenido extraño como tal. Una aplicación de lo entendido se realizaba en el mejor de los casos a posteriori en disciplinas como la jurisdicción, donde se trataba de aplicar la ley al caso parti-

[367] Ibíd., pp. Xxi-XXII ( = GW II, p. 44).
[368] Véase VM p. 290 ( =GW I, 312) la formulación del título «2. Recuperación del problema hermenéutico fundamental. a) El problema hermenéutico de la aplicación».

cular, o la teología, donde la homilía explicaba los textos bíblicos. Sin embargo, según Gadamer, la aplicación en el entender no es en absoluto un acto a posteriori. Siguiendo la intuición de Heidegger, según la cual el entender siempre incluye un entenderse a sí mismo e incluso un encuentro consigo mismo, para Gadamer el entender quiere decir aplicar un sentido a nuestra situación y a nuestra interrogación. No existe en primer lugar una comprensión pura y objetiva del sentido que luego pudiera adquirir una significación especial al ser aplicada a nuestras preguntas. Al contrario, en todo intento de entender nos incluimos ya a nosotros mismos de tal manera que, para Gadàmer, entender y aplicar coinciden. Esto se puede ilustrar en el ejemplo contrario del no entender: Cuando no podemos entender un texto, la razón es que no nos dice nada o no tiene nada que decirnos a *nosotros*. Por eso no hay que extrañarse de que el entender tenga resultados muy diferentes en distintas épocas e incluso para distintos individuos. Por estar motivado por sus respectivas preguntas, el entender no es una actitud puramente reproductiva, sino, al incluir la aplicación, es siempre también productivo.[369] El entender está tan codeterminado por la situación singular dentro de la historia de la transmisión que parece inadecuado hablar de un progreso o, en el sentido de Schleiermacher, de un entender mejor a lo largo de la historia. Si se consigue discernir la parte productiva en cada acto logrado del entender, sólo hay que decir, según una conocida afirmación de Gadamer, que se «entiende de otra manera», si es que se entiende realmente algo.[370]

Hay que añadir que la aplicación no es necesariamente un acto consciente, porque también está sostenida por la historia de la transmisión. El entender o la aplicación, que aquí es lo mismo, no es en primer lugar el acto de un sujeto autónomo, sino más bien un «integrarse en el acontecer de la transmisión, donde pasado y presente se encuentran en una mediación constante».[371] Entender un texto del pasado significa traducirlo a nuestra situación y escuchar en él una respuesta elocuente a las preguntas de nuestra época. Fue un error del historismo poner como condición de la objetividad la anulación del sujeto que interpreta, porque la verdad, entendida aquí como el desvelar del sentido (ἀλήθεια), sólo puede producirse en el curso de la aplicación dentro de la transmisión histórica.

[369] VM p. 280 ( = GW I, p. 301).
[370] Ibíd. ( GW I, p. 302).
[371] Ibíd., p. 275 ( = GW I, p. 295).

La definición del entender como un integrarse en el acontecer de la transmisión significa que la subjetividad no es plenamente dueña de su aceptación del sentido o sinsentido de las cosas en cada caso. Como señalaba el joven Heidegger, nos metemos en el estado interpretado de nuestro tiempo más por la vía de la costumbre que por medio de una apropiación explícita. La historia de la transmisión es antes ser que conciencia o, en términos hegelianos: más substancia que subjetividad. Por eso, el poder que la historia tiene sobre nosotros es mucho mayor que el dominio que nosotros podamos tener sobre la historia. El carácter histórico de la aplicación excluye la idea de un punto cero del entender. El entender es siempre la continuación de un diálogo que ya había comenzado antes que nosotros.[372] Proyectados dentro de un determinado estadio de interpretación, continuamos este diálogo, lo que significa que en nuestros nuevos encuentros con los significados vamos adoptando y modificando las perspectivas de sentido de la tradición y de su presencia dentro de nosotros.

Tal como Gadamer describe la hermenéutica de la aplicación, ésta obedece así a la dialéctica de pregunta y respuesta. Entender algo significa haber aplicado algo de tal modo a nosotros que encontramos en ello una respuesta a nuestras preguntas. Pero sólo son «nuestras» en la medida en que también fueron recogidas y transformadas desde una tradición. Todo entender, especialmente en tanto entenderse a sí mismo, está motivado y movido por preguntas que determinan de antemano las perspectivas del entender. Un texto sólo llega a ser elocuente gracias a la pregunta que dirigimos hoy a él. No hay interpretación ni entender que no responda a determinadas preguntas que requieren respuesta. Un preguntar no motivado, tal como lo imaginó el positivismo, no afectaría a nadie por lo que carecería de interés científico. Nuestro esfuerzo no debe consistir en absoluto en suprimir las expectativas de sentido en nuestras preguntas, sino en darles toda su relevancia para que los textos que tratamos de entender puedan responder con toda la claridad a ellas. El entender se desarrolla así como realización histórico-transmisora de la dialéctica de pregunta y respuesta. Precisamente aquí se puede determinar en qué dirección hay que ubicar filosóficamente la conciencia histórica de la transmisión. Gadamer

[372] En este punto coincide el análisis de Gadamer de la conciencia de la transmisión histórica con la hermenéutica narrativa de la conciencia histórica elaborada por Ricœur en el tercer volumen de su *Temps et récit* (París 1985, p. 300 ss.). Véase al respecto nuestro estudio «L'herméneutique positive de Paul Ricœur. Du temps au récit», en *«Temps et récit» en débat*, comp. de C. Bouchindhomme y R. Rochlitz, París 1990, pp. 121-137.

mismo lo señala claramente al final de la segunda parte de *Verdad y método* antes de emprender la extensión ontológica de la hermenéutica más allá del marco de las ciencias del espíritu: «La dialéctica de pregunta y respuesta (...) nos permita ahora determinar más precisamente qué clase de conciencia es la conciencia de la historia de la transmisión, porque la dialéctica de pregunta y respuesta que hemos señalado, muestra la relación del entender como relación recíproca propia a la del diálogo».[373] El entender se define aquí como relación y, más precisamente, como diálogo, de modo que formalmente se trata menos de la comprensión de un contenido de sentido noético que de la realización de un diálogo; del «diálogo que nosotros somos», añade Gadamer evocando a Hölderlin en la misma página.

Hay que subrayar que esta determinación del diálogo se refiere a la conciencia histórico-transmisora. La conciencia pierde así la autonomía de poseerse a sí misma que le fue atribuida por la tradición idealista y por la filosofía de la reflexión, de las que Gadamer se distancia aquí. La tarea final de *Verdad y método* consistirá en demostrar que este carácter hermenéutico del diálogo, cuya realización consiste en la dialéctica de pregunta y respuesta, es la característica universal de nuestra experiencia lingüística del mundo.

## *5. El lenguaje a partir del diálogo*

Desde el diálogo que somos, tratamos
de acercarnos a la oscuridad del lenguaje.[374]

La hermenéutica del lenguaje de Gadamer es la parte más frecuentemente malinterpretada de su filosofía. En su lema «el ser al que se puede entender, es lenguaje» se ha denunciado o celebrado, según las escuelas, una reducción general de todo ser al lenguaje. También fue criticado el tono algo vago de la última parte de *Verdad y método,* en la que ocasionalmente se echaba de menos una diferenciación conceptual precisa. Así, se escondía una cierta resignación en la constatación de un discípulo de Gadamer de la categoría de Walter Schulz, de que en Gadamer todo acababa en una sinonimia global: «Historia, lenguaje, diálogo y juego: todos

[373] VM p. 359 ( = GW I, p. 383).
[374] Ibíd., p. 360 ( = GW I, p. 383).

ellos –esto es lo decisivo– son magnitudes intercambiables».[375] Lo que cabe preguntar es precisamente *por qué* el lenguaje y el diálogo pueden convertirse en magnitudes intercambiables. ¿Contra quién se dirige la insistencia en el carácter dialógico del lenguaje? Esta acentuación es sin duda una protesta contra el predominio de la lógica proposicional en la filosofía occidental. Lo que se quiere cuestionar es la fijación tradicional del pensamiento filosófico en el λόγος ἀποφαντικός teorético, es decir, en la proposición demostrativa, que «es teorética porque abstrae de todo lo que no dice expresamente».[376] Pretender fijar el lenguaje a sus enunciados teóricos significaría, según Gadamer, un estrechamiento de su ámbito. Para él, como también para Heidegger, «la construcción de la lógica sobre la proposición es una de las decisiones de la cultura occidental que tuvo las consecuencias más graves.»[377] Oponerse a ella es el motivo primordial de una hermenéutica dialógica cuya concepción más sencilla podría ser: «El lenguaje no se realiza en proposiciones, sino como diálogo».[378] Contra la lógica proposicional, para la que la oración constituye una unidad de sentido autosuficiente, la hermenéutica quiere recordar que una proposición nunca puede separarse de su contexto motivacional, es decir, del diálogo en el que está integrada y desde el cual adquiere todo su sentido. De hecho, la proposición es una abstracción a la que nunca se encuentra en la vida de una lengua. Por eso Gadamer pregunta: ¿Existen tales proposiciones puras y, si es así, dónde?»[379]

El lugar preferente del método está indudablemente relacionado con el privilegio de la proposición en la conciencia occidental y más aún en la conciencia moderna. Porque la idea del método adquiere su vigor del hecho de que el los experimentos se pueden aislar determinados ámbitos o sucesos para hacerlos dominables.[380] Pero este aislamiento significa una violentación cuando se trata del lenguaje, porque entender el lenguaje no se reduce a la comprensión intelectual de un contenido objetivable y aislado por parte de un sujeto, sino que es también el resultado de la pertenencia a una tradición en proceso, es decir, de un diálogo como único lugar desde el que lo enunciado obtiene su consistencia y cobra sentido para

[375] W. Schulz, «Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers», en: *Hermeneutik und Dialektik* vol. I, p. 311.
[376] GW II, p. 195.
[377] Ibíd.
[378] H.-G. Gadamer, *Grenzen der Sprache*, p. 98.
[379] GW II, p. 195.
[380] Véase GW II, p. 49, 186-187.

nosotros. En la consideración del lenguaje culmina, por tanto, la protesta de Gadamer contra el privilegio moderno de lo metódico, que comenzó por problematizar en el ámbito de las ciencias del espíritu. Este privilegio es algo extremadamente evidente, ya que prometía la dominación y por tanto la disposición sobre lo metódicamente aislado, repetible y reutilizable. Pero cabe preguntar si se puede lograr semejante aislamiento en el lenguaje o en el propio entender mismo. ¿Entendemos porque y en la medida en que dominamos? ¿Acaso no se equivoca aquí la finitud acerca de sí misma? La hermenéutica responde que entendemos más bien porque algo de una tradición a la que pertenecemos –por débil que pueda ser esta relación– consigue apelarnos.

Gadamer se dirige, por tanto, contra la lógica proposicional que comprende el entender como un disponer de algo, cuando desarrolla su lógica hermenéutica de pregunta y respuesta que concibe el entender como participación en un sentido, en una tradición y, finalmente, en un diálogo. En este diálogo «no hay» proposiciones, sino preguntas y respuestas que a su vez provocan nuevas preguntas. «No hay proposición alguna que se pueda captar sólo desde el contenido que presenta, si se la quiere comprender en su verdad (...). Toda proposición tiene presupuestos que no enuncia. Sólo el que piensa conjuntamente estos presupuestos puede apreciar realmente la verdad de una proposición. Ahora bien, yo sostengo que la forma lógica última de tal motivación de toda proposición es la *pregunta*.»[381] Aquí tocamos el núcleo de la filosofía hermenéutica, a saber, en palabras de Gadamer, «el fenómeno hermenéutico primario de que no puede haber proposición alguna que no se pueda entender como respuesta a una pregunta y que sólo así se la puede entender».[382]

Para expresar este núcleo de la hermenéutica, en el presente trabajo nos hemos referido una y otra vez a la antigua y tal vez de apariencia anticuada doctrina del *verbum interius*, esa «palabra interior» no pronunciada pero que resuena en toda expresión del lenguaje. Y en la tercera parte de *Verdad y método,* Gadamer subraya que esta doctrina estoico-agustiniana es la única huella de que indica que el olvido occidental del lenguaje no era tan completo.[383] No hay que ver la poco atendida rehabilitación de esta doctrina por parte de Gadamer como la recaída en un mentalismo

[381] Ibíd., p. 52.
[382] Ibíd., p. 226.
[383] Véase WM p. 395 ss. ( = GW I, p. 422 ss.) así como más arriba el capítulo sobre Agustín.

ingenuo, sino como crítica hermenéutica a la lógica proposicional orientada a la dominación metodológica. Esta doctrina ilustra de manera muy plástica que las palabras que estamos usando en un momento dado porque se nos ocurren, no pueden agotar lo que tenemos «en mente», es decir, el diálogo que somos. La palabra interior «detrás» de la pronunciada no significa otra cosa que este diálogo, el arraigo del lenguaje en nuestra existencia interrogativa y cuestionable por sí misma, un diálogo que ninguna proposición puede reproducir del todo: «Lo que está expresado no es todo. Sólo lo no dicho convierte lo expresado en la palabra que puede alcanzarnos».[384]

Pero hay que volver a subrayar siempre que aquí se trata de una teoría hermenéutica del *lenguaje* y no de cualquier mística de lo inefable. Para abordar el lenguaje mismo correctamente sin pasarlo por alto o traicionarlo, es preciso tener también en cuenta lo no dicho, el diálogo interior. Captar este aspecto significa, sin embargo, que la hermenéutica del lenguaje tiene su punto de partida en el límite del lenguaje, mejor dicho, en la proposición: «Naturalmente, el carácter por principio lingüístico del entender no puede significar que toda experiencia del mundo sólo se produce hablando y en el lenguaje».[385] Hay que recordar esto una vez para siempre para prevenir contra las interpretaciones precipitadas que atribuyen a Gadamer la tesis lingüística ontológica de que todo lo que existe debiera ser expresable en forma de enunciados.

Si se sostiene, no obstante, que nuestra experiencia lingüística tiene un carácter lingüístico *por principio*, ello se debe sólo al hecho de que el lenguaje encarna el único vehículo para ese diálogo (interior) que somos para nosotros mismos y que también somos los unos para los otros. Por eso, Gadamer se permite en su hermenéutica formular una frase como ésta: «El ser que se puede entender, es lenguaje». De todos modos, hay que poner aquí el acento en el «puede». El entender que siempre tiene también forma de lenguaje y se dirige al lenguaje, debe estar en condiciones de hacerse cargo de todo el contenido del lenguaje para acceder a ese ser al que ayuda a expresarse. El carácter esencialmente lingüístico del

[384] GW II, p. 504. Recientemente, en una entrevista se le preguntaba qué consideraba digno de ser comunicado en su vida y en la vida en general y Gadamer tuvo que contestar: «Creo que lo más digno de comunicar siempre es lo que no se puede comunicar» (Die Kunst, unrecht haben zu können. Gespräch mit dem Pilosophen Hans-Georg Gadamer, en: *Süddeutsche Zeitung*, nº 34, 10/11 de febrero 1990, p. 16).
[385] GW II, p. 496.

entender no se manifiesta tanto en nuestros enunciados, sino más bien en nuestra búsqueda de un lenguaje para lo que tenemos en el alma y queremos exteriorizar. Para la concepción hermenéutica del entender lo constitutivo no es que esta exteriorización se produzca por medio del lenguaje, porque esto sería una banalidad, sino el hecho de que el entender se constituye en el incesante proceso de la «integración en la palabra» y de la búsqueda de un lenguaje comunicable, y que debe ser concebido *como* este proceso. Porque en este proceso –del tener siempre presente también la palabra interior– se basa la universalidad de la hermenéutica.[386]

### *6. La universalidad del universo hermenéutico*

La pretensión de una universalidad para el entender tal como lo tematiza la hermenéutica ha desencadenado numerosas discusiones. Pero ¿en qué consiste exactamente esta pretensión tan vivamente discutida? ¿Hay que entenderla como una pretensión de validez general de la filosofía de Gadamer? Y, en este caso, ¿cómo sería reconciliable con la tesis hermenéutica primaria de la historicidad de todo entender?

En primer lugar hay que señalar que Gadamer usa la palabra «universal» de una manera especialmente oscilante. Si se sigue su uso al pie de la letra en *Verdad y método*, se puede observar que hay diversos aspirantes a los que se atribuye universalidad. El título del último apartado habla del «aspecto universal de la hermenéutica», donde queda abierto si «hermenéutica» se refiere a la hermenéutica filosófica misma (la de Gadamer), el entender o el lenguaje desde el punto de vista hermenéutico. En realidad, las tres posibilidades son aplicables y justificables. De hecho, Gadamer habla de la «universalidad del carácter lingüístico del entender»,[387] de una «hermenéutica universal» que concierne la comprensión humana general del mundo[388] y también de la extensión de la hermenéutica a una «pregunta universal».[389] A menudo encontramos títulos generales como la «universalidad del problema hermenéutico» que encabeza el tratado de

[386] véase ibíd., pp. 497-498.
[387] GW II, p. 186. Véase GW II, p. 73: «Universalität der Sprache», p. 233: «das universale Phänomen der menschlichen Sprachlichkeit» (el fenómeno universal del carácter lingüístico humano).
[388] VM p. 451 ( = GW I, p. 480) y otros lugares.
[389] Ibíd., p. 458 ( = GW I, p. 487).

1966 o la universalidad de la «dimensión hermenéutica».[390] No se puede afirma que las amplias controversias en torno a esta universalidad hayan esclarecido la cuestión. Además, como se sabe, Gadamer da poca importancia a la minuciosa clarificación conceptual, que en cierto modo serían tributarias de la lógica proposicional que trocea el lenguaje en unidades firmes de sentido.

Para dar un esbozo más claro de la dimensión que Gadamer tiene en mente, es preciso hacer algunos rodeos. En primer lugar hay que observar que se trata siempre de la universalidad de una «dimensión» y mucho menos de la pretensión de universalidad de una filosofía, como por ejemplo la de Gadamer, tal como sugiere la formula de Habermas de la «pretensión de universalidad de la hermenéutica». Gadamer nunca reivindicó una última validez general o absoluta para la formulación de su propia posición: «La filosofía "hermenéutica" no se entiende (...) como una posición "absoluta"».[391] Precisamente en nombre de la historicidad irrevocable Gadamer problematiza, por ejemplo, la pretensión de universalidad de la filosofía trascendental como un malentenderse a sí misma de la filosofía.[392] No es gratuito que los últimos párrafos de *Verdad y método* estén bajo la frase del *Banquete* de Platón: Ningún dios se dedica a filosofar. No nos dedicamos a filosofar porque estamos en posesión de la verdad absoluta, sino porque no la tenemos. Como asunto de la finitud, la filosofía debe tener siempre presente su propia finitud. Si tenemos algún saber definitivo, sólo puede ser el saber acerca de esta finitud universal.[393]

Ahora bien, en el contexto de *Verdad y método* la fórmula del «aspecto universal» de la hermenéutica tiene un sentido que resulta fácil de definir. En primer lugar señala que franquea los límites de la hermenéutica tradicional, es decir, la de las *ciencias del espíritu* en dirección a una filosófica, que desvincula el «fenómeno hermenéutico» para darle toda su amplitud. Esta

[390] Véase GW II, p. 111.

[391] Ibíd., p. 505.

[392] Véase ibíd., p. 70. Véase también la entrevista en la *Süddeutsche Zeitung*, cit., p. 70.

[393] Véase H.-G. Gadamer, «The science of the Life-World», en: *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology*, comp. de A.-T. Tymieniecka, Dordrecht 1972: «No hay ninguna exigencia de un saber definitivo, salvo uno: el reconocimiento de la finitud misma del ser humano. Captando las posibilidades inherentes en ello cara a la incesante corrección de sí misma, la humanidad continúa en el diálogo permanente entre unos y otros incluso sobre el mundo vivencial». (Falta en la versión alemana de «Die Wissenschaft von der Lebenswelt», en: GW III).

universalidad del planteamiento hermenéutico significa para la filosofía, que no puede ser limitado al problema lateral de una metodología de las ciencias del espíritu. La búsqueda de comprensión y lenguaje no es sólo un problema metodológico, sino un rasgo fundamental de la facticidad humana. Por tanto hay que contraponer el «aspecto universal» de la mera hermenéutica de las «ciencias del espíritu»: «La hermenéutica es en este sentido un aspecto universal de la filosofía y ***no sólo*** la base metodológica de las así llamadas ciencias del espíritu».[394] Toda la intención filosófica y acentuadamente ***especulativa*** de Gadamer tiene como meta ampliar el horizonte de la hermenéutica de tal manera más allá de la estrechez de las ciencias del espíritu que se convierte en una cuestión central de la filosofía. Justamente esto es lo que significa la ***ampliación*** de la hermenéutica a un planteamiento universal de la filosofía y el «***giro*** ontológico de la hermenéutica» de la que habla la tercera parte de *Verdad y método*. En esta parte final se pretende subrayar, más allá de la hermenéutica de las ciencias del espíritu de las dos primeras partes, la mayor universalidad –es decir, la dimensión ontológica o filosófica– del planteamiento hermenéutico.

Ahora bien, ¿cómo se puede hablar de la universalidad de una dimensión o experiencia hermenéutica sin dotar a la filosofía que se ocupa de ella con una pretensión de universalidad? La palabra universalidad puede llevar aquí fácilmente a error. Siguiendo las indicaciones de Gadamer, se puede constatar en los textos que la base de las referencias a la universalidad en *Verdad y método* debe buscarse en el campo semántico de «universo». Por tanto, la universalidad del lenguaje o del entender subraya que constituye nuestro universo, o sea, el elemento o el cosmos en el que vivimos como seres finitos. Así, Gadamer remite –aparentemente de una manera muy lateral– a la formulación del biólogo von Uexkuell, que habla de un «universo de la vida que no es el de la física».[395] Gadamer se había remitido también a la formulación de Leibniz de que la mónada es un universo en el sentido de que todo el mundo puede reflejarse en ella. En el contexto de *Verdad y método*, el ***universo*** o la universalidad del lenguaje

[394] VM p. 451 ( = GW I, p. 479), el subrayado es nuestro. Véase además la contraposición GW II, p. 233: «...y a este respecto no puede haber ninguna duda sobre la universalidad del problema hermenéutico. No es un tema secundario. La hermenéutica no es una mera disciplina auxiliar de las ciencias del espíritu del romanticismo». Acerca de la transición de la hermenéutica de las ciencias del espíritu a la hermenéutica universal véase nuestro trabajo: «Zur Komposition von "Wahrheit und Methode"», en: «*Dilthey-Jahrbuch*» 8 (1992).
[395] VM p. 427 ( = GW I, 455).

se opone también a la tesis de la limitación que parece representar cada una de las lenguas, ya que son muy numerosas. En efecto, podría parecer una limitación de la razón el hecho de que está confinada en una lengua específica. No es así, responde Gadamer, ya que el lenguaje se distingue precisamente por su capacidad de buscar expresiones ***para todo***. En este entorno encontramos por primera vez la formulación de una «universalidad del lenguaje» que va al paso con la universalidad de la razón.[396]

Esta dimensión del lenguaje es universal y constituye el universo en el que se realiza todo entender y toda existencia humana. Evidentemente, esto no quiere decir que el lenguaje tenga para todo una expresión a mano. El lenguaje verdadero nunca agota lo que hay que decir y su universalidad es específicamente la búsqueda de lenguaje. La dimensión universal que mantiene la hermenéutica en acción es, por tanto, la de la palabra interior, del diálogo del que toda expresión recibe su vida. Sin duda encontramos muchas palabras acertadas y comunicables. Pero estas palabras son en cierto modo sólo el cabo visible de un deseo interminable de lenguaje o comprensión. Lo hermenéuticamente relevante del lenguaje es la dimensión del diálogo interior y la circunstancia de que nuestro hablar siempre quiere decir más de lo que expresa realmente: «Siempre hay un querer decir, una intención que van más allá o pasan de largo de lo que, expresado en el lenguaje real y en palabras, alcanza al otro. Un deseo insatisfecho por la palabra acertada, tal vez es esto lo que constituye la vida y la esencia verdadera del lenguaje».[397]

En este deseo se manifiesta nuestra finitud. En el lenguaje o el concepto no nos es otorgada la posesión definitiva de nosotros mismos. Vivimos en y de un diálogo que no puede terminar nunca porque no hay palabras que puedan designar lo que somos y cómo deberíamos entendernos. A través de esta finitud se expresa nuestra conciencia humana de la muerte que tiende al propio fin sin habla y buscando el habla. De esta manera Gadamer establece una estrecha conexión entre la insatisfacción de nuestra búsqueda de la palabra acertada con «el hecho de que nuestra propia existencia está en el tiempo y ante la muerte».[398]

En la palabra interior, que consiste en el deseo de entender y de hablar y que constituye el universo de nuestra finitud, arraiga la universalidad de la filosofía hermenéutica. ¿Puede haber algo más universal para la

[396] Ibíd., p. 379 ss. ( = GW I, p. 405).
[397] Grenzen der Sprache, p. 99.
[398] Ibíd.

filosofía que la finitud? La filosofía que se adecua al tiempo, que se propone explorar la universalidad de nuestra finitud, que se realiza en nuestro interminable querer entender y querer decir, puede reclamar así una pretensión legítima de universalidad. Pero ésta no aspira a justificar afirmaciones sobre fundamentaciones últimas porque eso sería una contradicción interna. La filosofía hermenéutica se ocupa más bien de la autointerpretación de la facticidad humana, que trata de dar cuenta de su propia finitud en tanto horizonte universal desde el cual todo puede adquirir sentido para nosotros, pero sabiendo siempre que ningún dios se dedica a filosofar.

# VII. LA HERMENÉUTICA EN EL DIÁLOGO

La posibilidad de que el otro tenga razón
es el alma de la hermenéutica.[399]

Si algo tiene de universal la filosofía hermenéutica es, sin duda, el reconocimiento de la propia finitud, es la conciencia de que nuestro lenguaje concreto no basta para agotar el diálogo interior que nos empuja a querer entender. Gadamer vinculó la universalidad del proceder hermenéutico a esta necesidad dialógica del entender: «Lo que constituye la universalidad de la experiencia hermenéutica es que siempre hay un diálogo cuando, donde, sobre y con alguien llega a decirse algo, sea un otro, una cosa o una señal de fuego (Gottfried Benn)».[400] Sólo en el diálogo, en el encuentro con otras formas de pensar, que también pueden habitar dentro de nosotros mismos, podemos esperar superar la limitación de nuestros horizontes respectivos. Por eso, la filosofía hermenéutica no conoce otro principio superior que el del diálogo.

La filosofía de Gadamer representa probablemente, dentro de los planteamientos recientes, la concepción hermenéutica más original y holística. Ha sido celebrada ampliamente como una de las contribuciones decisivas a la filosofía desde *El ser y el tiempo* de Heidegger. Aunque su influencia no era poca, Heidegger se había retirado algo de la discusión filosófica desde los años treinta. Gadamer volvió a introducir la hermenéutica en la discusión filosófica, que después de la Segunda Guerra Mundial se internacionalizó en medida creciente. Desde 1960, *Verdad y método* ejerció una influencia enorme sobre el desarrollo de la filosofía, por ejemplo, en el acentuado giro lingüístico, donde las tendencias continentales confluye-

[399] H.-G. Gadamer durante la discusión pública el 9 de julio de 1989 en Heidelberg, con ocasión de Las Jornadas sobre los problemas fundamentales de la hermenéutica.

[400] «Dekonstruktion und Hermeneutik», en: *Philosophie und Poesie. Otto pöggeler zum 60. Geburtstag*, vol. I, Stuttgart 1988, p. 5. Véase también GW II, p. 505 y H.-G. Gadamer / R. Koselleck, *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg 1987, p. 30: «En su intención básica, mi propio proyecto hermenéutico no es mucho más que la expresión de la convicción de que sólo por medio del diálogo nos acercamos a las cosas. Sólo cuado nos exponemos a una posible visión contraria tenemos oportunidades de sobrepasar la estrechez de nuestros propios prejuicios.»

ron con el *linguistic turn* de la filosofía anglosajona. También fue importante para la rehabilitación de la filosofía práctica, en un primer momento en forma de un nuevo aristotelismo, que complementaba la ética kantiana del deber-ser con la consideración de la contingencia histórica de las formas de vida. Pero también en la teoría de la ciencia, la filosofía de Gadamer fue saludada como cómplice por Kuhn en su contextualización de los paradigmas. Finalmente contribuyó a agudizar la conciencia hermenéutica para las tareas de la teoría crítica de la sociedad y tuvo un impacto notable también en su aplicación a las ciencias especializadas, como en el campo de la ciencia literaria (donde guió a H. R. Jauß y W. Iser en sus concretización de la dialéctica de pregunta y respuesta para elaborar una estética de la recepción), en la teoría de la historia (R. Koselleck), en teoría del derecho y en la teología. Incluso un análisis muy sintético de estos desarrollos generados, marcados y sostenidos por la hermenéutica sobrepasaría el marco del presente estudio y no podría ofrecer más que una generalización indiferente. En cambio haremos una selección en lo posible representativa de aquellos debates que la hermenéutica suscitó directamente y que inspiraron así la discusión filosófica de la última generación.

A comienzos de los años sesenta, la hermenéutica causó consternación en primer lugar por su despedida del metodologismo y aparentemente también de la pretensión de objetividad, en los años setenta se criticó la excesiva aproximación de la hermenéutica a antiguas tradiciones que carecía de un elemento crítico. En los años ochenta se le reprochó la insistencia en la idea de una voluntad de entender, de comunicación y de verdad, que se calificó como recaída en la metafísica. Los portavoces más importantes de este debate todavía actual eran Betti, Habermas y Derrida. Betti defendió contra Gadamer la posición del metodologismo como garantía de objetividad, Habermas la crítica a la ideología y Derrida el desconstructuvismo posmoderno.

### *1. El regreso epistemológico de Betti al espíritu interior*

Sin duda es una injusticia histórica introducir la hermenéutica de Emilio Betti después de la de Gadamer en esta discusión. Jurista y mayor que Gadamer, Betti (1890-1968) publicó en 1955 una hermenéutica exigente bajo el título de «Teoría general de la interpretación». Debido a las mil páginas de esta obra, en un principio fue escasa la atención que se le prestó. Tal vez por sugerencia de Gadamer, la obra apareció en 1967 en

una versión algo abreviada en traducción alemana. Anteriormente, Betti había dado a conocer su enfoque hermenéutico al público alemán en dos pequeños «manifiestos» polémicos, que aparecieron en 1954 y 1962 respectivamente.[401] Ya a comienzos de los años sesenta pudo iniciarse así la discusión pública entre Gadamer y Betti.

Hay que decir de toda la hermenéutica de Betti que tiene un carácter polémico e incluso «reactivo».[402] No queremos decir eso en un sentido ideológico banal, sino para señalar que toda su pasión estaba puesta en oponer una decidida resistencia contra las nuevas hermenéuticas existenciales «subjetivistas» y «relativistas», que sospechaba encontrar primero en los trabajos de Heidegger y Bultmann, rehabilitando en contra de ellas la idea de una hermenéutica vinculada a un estándar rigurosamente científico y capaz de garantizar la objetividad de las interpretaciones de las ciencias del espíritu. Su hermenéutica no es menos universalista en su enfoque que la de Gadamer, ya que él mismo habla de una teoría *general* de la interpretación. La palabra «general» tiene aquí, sin embargo, un significado epistemológico. Lo que quiere decir es que *todas* las formas de la interpretación científica, tal como se encuentran en la filología, la historia, la teología y el derecho, tienen una estructura gnoseológica común cuyos criterios de objetividad deben ser elaboradas por la hermenéutica como fundamento metodológico de todas las ciencias del espíritu. Todas estas ciencias tienen el entender como tarea epistemológica común, donde el entender se concibe como el proceso espiritual que se propone captar un espíritu ajeno tal como se ha expresado en diversas formas dotadas de sentido que pueden ser objeto de interpretación. Se recomienda la interpretación, que obedece a la teoría hermenéutica, como medio para resolver el problema epistemológico del entender.[403] No se puede acceder de manera inmediata al espíritu ajeno, sino sólo por el rodeo de las *«forme rappresentative»*,[404] las formas u objetivaciones representativas en las que se

[401] E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, 2 vols. Milán 1955; alemán: *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tubinga 1967; *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*. Festschrift für E. Rabel, vol. II, Tubinga 1954, pp. 79-168 (reimpreso: Tubinga 1988); *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tubinga 1962.

[402] Véase nuestra ubicación de este autor: «L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti (1890-1968), en: *«Archives de philosophie»* 53 (1990), pp. 177-198.

[403] E. Betti, 1962, p. 11 y otros lugares.

[404] E. Betti, 1955, p. 62; 1967, p. 44.

da a conocer. Estas objetivaciones interpretables (el lenguaje, pero también gestos, monumentos, huellas o sonidos) son representaciones del espíritu interior al que se trata de entender. Para esta perspectiva, Betti pudo remitirse evidentemente a toda la tradición hermenéutica, especialmente la romántica, para la que el entender tenía que realizar el camino inverso, de fuera a dentro, del acto creador del interior al exterior. Betti se sirve directamente de la terminología idealista-romántica, cuya legitimidad no hemos negado aquí, desde la doctrina del espíritu interior. Nuestro entender trata de averiguar, en efecto, lo que significan las palabras, lo que se pretende decir detrás y con las expresiones verbales, y no es tan decisivo si hay que pensar absolutamente en un espíritu interior objetivado.

Ahora bien, según Betti, siempre se trata sólo del conocer comprensivo de una *mens auctoris*, de un sentido determinado por la intención del autor. Por eso, el intérprete debe anular en lo posible sus intereses y proyecciones para respetar la autonomía del sentido pretendido por el autor. Sería una doctrina peligrosamente errónea de la hermenéutica relativista el declarar los prejuicios como «condiciones del entender». Con esta observación, Betti se dirige específicamente contra la doctrina gadameriana de la aplicación. El entender no tendría nada que ver en absoluto con la aplicación si se quería garantizar la objetividad y controlabilidad del proceso de interpretación. La aplicación sólo se daría en formas especiales de la interpretación, como la de la teología y la jurisprudencia, cuya base tendría que ser una comprensión epistemológica. Antes de aplicar un pasaje bíblico o una ley a una situación concreta, su sentido debe estar entendido a nivel puramente noético. Ciertamente, también se puede actualizar un sentido para adaptarlo a las expectativas de nuestro tiempo, pero hay que separar este sentido modernizado de la significación originaria del texto. Betti establece así una importante distinción hermenéutica entre el *significado* de un texto y la *significación*[405] que éste ha ido adquiriendo a lo largo de sus diversas interpretaciones. Estos dos aspectos no se pueden confundir, como podría sugerir la concepción de la aplicación de Gadamer, y la distinción de Betti es perfectamente verificable desde la hermenéutica. En la práctica no podemos dejar de reconocer ciertas interpretaciones como demasiado modernizadas y de separarlas del significado originario de un texto, porque de

[405] E. Betti, 1962, pp. 27-28. Esta concepción fue retomada en los influyentes trabajos de E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven 1967 (alemán: *Prinzipien der Interpretation*, Munich 1972).

otro modo la interpretación sería una tarea puramente arbitraria. Sin embargo, por mucho que se pueda hacer reconocible la significación como tal, sigue siendo cuestionable si jamás se puede fijar, a su vez, el significado originario de manera definitiva. Podemos decir, por ejemplo, que la idea platónica no se puede reducir a la razón pura de Kant o a los métodos de los neokantianos, aunque nunca podamos asir del todo su significado originario. El significado puede seguir siendo como mucho una meta asintótica del entender que se trata de alcanzar detrás de las palabras, pero, a la vista de nuestra finitud, no se puede saber con precisión si jamás será alcanzable. Además, sólo podemos comprender el significado diferenciado de la significación desde lo que significa para nosotros y evocan sus signos para nosotros. A esto se refiere Gadamer cuando habla de una «interfluencia» de significado y significación.

Para preservar el proceso interpretativo de reconstrucción de la arbitrariedad, la hermenéutica de Betti trata de definir principios o cánones de la interpretación que deben hacer verificable su objetividad. Se proponen cuatro principios: 1) El principio de la autonomía hermenéutica o de la inmanencia del criterio hermenéutico (según el cual el sentido a interpretar debe ser el sentido originario e inmanente del texto y no la proyección del intérprete); 2) el principio de la totalidad y de la conexión del sentido interno que impone a la consideración hermenéutica tomar el texto en un sentido en sí mismo armonioso y coherente; 3) el principio subjetivista de la actualidad del entender, que podría recordar la aplicación gadameriana, pero que para Betti sólo quiere decir que el intérprete debe procurar «seguir interiormente el proceso creador en sentido inverso, reconstruirlo desde dentro, retraducir desde el interior a la propia cualidad de vida un segmento del pasado o una vivencia recordada;[406] 4) finalmente, el principio de la concordancia hermenéutica del sentido o de la congenialidad hermenéutica. Según este principio, «el intérprete debe procurar poner la propia actualidad vital en concordancia y armonía interior con el estímulo (...) que recibe del objeto, de tal manera que se produce una consonancia y afinidad entre la primera y el segundo».[407]

Ninguna filosofía hermenéutica que acepte el derecho delimitado de la hermenéutica puramente metodológica de las ciencias del espíritu, tendrá algo que objetar contra la motivación de estos cánones. En principio, toda interpretación parte de la base de que hay que respetar la autonomía

[406] E. Betti, p. 19; véase 1955, p. 314; 1967, p. 226.
[407] E. Betti, 1988, pp. 41-42; véase 1962, pp. 53-54.

y la coherencia de su objeto. Lo que parece dudoso, en cambio, es si tales principios permiten por sí mismos fundamentar la objetividad de interpretaciones en las ciencias del espíritu o de distinguir positivamente entre correctas y falsas. De hecho, cualquier interpretación quiere ser coherente y corresponder a su objeto. Por eso, la pregunta no es si una interpretación debe ser adecuada a su objeto, sino, desde el planteamiento de Betti, cuándo esto ocurre y si es verificable. Pero para esto no hay un principio, es decir, no hay una regla para la aplicación de la regla misma. Por lo tanto, no se puede evitar la impresión de que Betti se conforma en la formulación de sus principios con soluciones puramente verbales.[408]

En su respuesta a Gadamer, Betti admitió posteriormente que a sus reglas sólo les corresponde una función negativa: «Por cierto que a los cánones hermenéuticos les corresponde un papel menos positivo que negativo y crítico de prevenir aquellos prejuicios y preconceptos que pueden llevar a pistas falsas».[409] Pero esta concesión pone en cuestión la empresa de una hermenéutica objetiva entendida como metodología de la objetividad en las ciencias del espíritu. Es cierto que se puede criticar una interpretación cuando no se ajusta a su objeto y su coherencia, pero ninguna metodología permite decidir cuándo una interpretación es objetivamente válida y no solamente eficaz en su retórica.

La hermenéutica de Betti se muestra así como representante tardía del historismo. Para contravenir el peligro de la relativización histórica, construyó una metodología para las ciencias del espíritu dotada de una fundamentación última, que obedecía reglas y procedimientos rigurosos. Pero en última instancia no cumplió con su propia promesa, a saber, la de una hermenéutica positiva que garantizaba la objetividad. La historicidad no desaparece por negarla con postulados cientificistas, sino, al contrario, de esta manera se la malentiende aún más como condición de nuestro entender. No obstante, la legitimidad restringida de los esfuerzos de Betti consiste en habernos recordado que de hecho hay interpretaciones más fiables o menos frívolas que otras porque resisten a criterios generales, aunque sean negativos. El significado no se disuelve en la significación modernizadora. Pero el hecho de que sólo podemos acceder a este significado y al espíritu interior detrás de las formas que

[408] Véase F. Bianco, «Oggetività dell'interpretazione e dimensioni del comprendere. Un'analisi critica dell'ermeneutica di Emilio Betti», en: *«Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno»* 7 (1978), p. 75.
[409] E. Betti, 1967, p. 217, n. 1.

lo representan desde el suelo fecundo de nuestras preguntas y expectativas abiertas, eso se ha mostrado debidamente en la hermenéutica de la aplicación de Gadamer.

### 2. *La crítica de Habermas a la comunicación en nombre de la comunicación*

Uno está tentado de argumentar
con Gadamer contra Gadamer.[410]

El título de este apartado puede parece paradójico. Sólo pretende señalar una posible evolución en la relación de Habermas con la hermenéutica. Entre 1967 y 1970, Habermas había intentado reclamar el derecho de una crítica emancipatoria a la ideología, concebida según el modelo de una ciencia objetivadora como el psicoanálisis, en contra de la universalización del concepto hermenéutico de comunicación. En los años ochenta elaboró una teoría de la acción comunicativa y a partir de ella una ética del discurso, que se legitiman en la idea universal de la comprensión lingüística. Este giro tardío o cambio de acento representa tal vez una herencia tácita y seguramente poco atendida de la pretensión hermenéutica de universalidad.

El primer encuentro productivo de Habermas con la hermenéutica tuvo lugar en relación con una reseña bibliográfica sobre «Zur Logik der Sozialwissenschaften»,[411] en la revista «*Philosophische Rundschau*» editada por Gadamer y otros. Ya entonces Habermas se interesaba por una fundamentación de las ciencias sociales desde la teoría del lenguaje, que por el camino de una teoría de la acción comunicativa[412] podría oponerse exitosamente al objetivismo positivista. Contra el positivismo de una sociología aparentemente neutral, que entiende la acción social según el modelo de centros de fuerza que actúan de manera atomista y causal unos sobre otros y que abstrae por completo del mundo vivencial lingüísticamente mediado, Habermas busca una fundamentación normativa y teóri-

[410] J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Francfort/M. 1970, p. 250.
[411] Para la participación de Gadamer en la promoción de Habermas véase R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, Munich-Viena 1986, p. 625, y R. Dahrendorf, «Zeitgenosse Habermas», en «*Merkur*» 43 (1989), cuaderno 6, nº 484, pp. 478-487.
[412] Véase *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Vorwort, p. 7.

co-lingüística de las ciencias sociales. En primer lugar se inspiró en la teoría lingüística de Wittgenstein y su concepción del juego del lenguaje, que al mismo tiempo encarnaba una forma de vida. En la tesis de Wittgenstein del cierre de las formas de vida lingüísticamente constituidas Habermas diagnosticó, no obstante, un resto de positivismo, como si todo actuante estuviese monádicamente encerrado en su mundo lingüístico. Precisamente para franquear esta frontera, puso en juego el principio hermenéutico. Habermas aprendió de Gadamer que el lenguaje puede trascenderse a sí mismo mostrando en ello un potencial de razón.[413] La hermenéutica muestra, escribe Habermas, que los círculos del lenguaje no están monádicamente cerrados, sino que son porosos tanto hacia fuera como hacia dentro.[414] Lo son hacia fuera porque el lenguaje está, por principio, abierto a todo lo que se puede decir y entender en general. Sus horizontes se amplían constantemente. Pero también hacia dentro, puesto que los lingüísticamente actuantes pueden tomar distancia respecto de sus propias expresiones para interpretarlas, reflexionar sobre ellas etc. La pretensión de universalidad de la hermenéutica encuentra aquí una recepción perfecta. Así, Habermas puede adherirse con entusiasmo a «la excelente crítica de Gadamer a la autocomprensión objetivista de las ciencias del espíritu»[415] para integrarla en los fundamentos teóricos lingüísticos de una sociología comprensiva y emancipatoria.

Vistas desde la perspectiva de esta solidaridad fundamental, las fuertes controversias coyunturales entre hermenéutica y crítica a la ideología afectan asuntos más bien secundarios. El primer malentendido, entretanto clarificado, giraba en torno al concepto de tradición. Siguiendo las oposiciones habituales, Habermas protestaba contra la supuesta desacreditación de la Ilustración que parecía implicar la rehabilitación de la tradición por parte de Gadamer. Hay que conceder que algunas de las formulaciones de Gadamer eran más que provocadoras. El hecho de que «atribuía a la autoridad una superioridad de conocimiento»[416] parecía una bofetada para la Ilustración. Pero el debate sobre el tema y la relectura de *Verdad y método* enseñaron que Gadamer siempre había partido del supuesto de que la autoridad, para ser legítima, tenía que basarse en un acto de reconoci-

[413] Ibíd., p. 253.
[414] Ibíd., p. 258.
[415] Ibíd., p. 265.
[416] GW II, p. 244.

miento y, por tanto, en una acción de la razón.[417] Nunca había atribuido a la autoridad y la tradición una prioridad frente a la razón, aunque sí mostró la ubicuidad de cualquier razón en el juego comunicativo.

Además, Habermas creía tener que reprochar a la hermenéutica un «idealismo de la condición lingüística»,[418] que desatendía los límites fácticos del lenguaje. Con el presente trabajo esperamos haber demostrado al menos una cosa: la plausibilidad de la idea de que la concepción hermenéutica del lenguaje se orienta desde el principio por la experiencia de estos límites. El deseo siempre renovado de hablar y entender presupone sin duda la experiencia del fracaso de la comunicación verbal. La universalidad del lenguaje no es la universalidad del lenguaje en cada caso, como si todo fuese decible y entendible sin trabas. La universalidad sólo es la de la búsqueda de lenguaje. Es una paradoja sólo en apariencia: Hermenéuticamente intentamos entender y hablar porque experimentamos una carencia en estas funciones. Habermas arremete contra puertas abiertas cuando pretende objetar contra la pretensión de universalidad de la hermenéutica justamente que hay «expresiones de vida específicamente incomprensibles».[419] Para ver esto no hace falta recurrir al psicoanálisis o a la crítica a la ideología.

El recurso a ellos estuvo en función, en efecto, de otro motivo de conflicto entre Gadamer y Habermas. Apoyándose en la crítica a la ideología y el psicoanálisis, Habermas trató de relativizar la oposición aparentemente diametral entre la verdad (la de las ciencias del espíritu y del mundo vivencial) y el método (cientificista) para mostrar así que puede haber perfectamente un entender metódico explicativo capaz de situarse detrás de la falsa conciencia existente (del individuo para el psicoanálisis, de la sociedad para la crítica a la ideología) y de someterla a su crítica en nombre de unas condiciones no perturbadas de comunicación. En el psicoanálisis y la crítica a la ideología se habría probado de manera clarísima que en el ámbito social era posible una cientificidad metodológica y objetivadora. Las peleas relativas a esta cuestión eran especialmente determinadas por las circunstancias del momento, ya que se libraban durante la

[417] VM p. 264 ( = GW I, p. 284).
[418] *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, p. 289. Véase al respecto P. Giurlanda, «Habermas' Critique of Gadamer: Does It Stand Up?», en: *«International Philosophical Quarterly»* XXVII (1987), pp. 33-41.
[419] J. Habermas, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en: *Hermeneutik und Ieologiekritik*, p. 133.

coyuntura más alta del psicoanálisis y de la crítica social freudo-marxistas. También estaban plagadas de tonos de fondo políticos (conservadurismo *versus* emancipación social), que en la actualidad tal vez nos deslumbran algo menos. Tampoco se podría decir que entretanto el estatuto científico del psicoanálisis y de la crítica a la ideología haya adquirido una mayor firmeza. Por eso hemos de limitarnos aquí a las objeciones que afectan la concepción de sí misma de la hermenéutica.

Gadamer replicó en primer lugar que una contraposición extrema de verdad y método nunca había sido su propósito. Sin duda se podía llegar a la verdad a través del método. Lo que le parecía cuestionable era sólo la pretensión de exclusividad de la conciencia metodológica, es decir, la tesis dogmática de que fuera del método no podría haber verdad alguna. Gadamer no pone en cuestión los logros explicativos del psicoanálisis, aunque hubiera sido lógico –como también Paul Ricœur lo había hecho algunos años atrás[420]– señalar el malentendido cientificista acerca de sí mismo del psicoanálisis y de los fundamentos hermenéuticos de sus constructos. Lo que Gadamer puso en cuestión fue, sobre todo, la simple transposición del modelo psicoanalítico a la sociedad. En el diálogo terapéutico hay, en efecto, un paciente que busca ayuda y un médico que tiene la competencia y la responsabilidad de ayudar. En la sociedad, en cambio, Gadamer consideraba inadecuado atribuir a un grupo determinado una falsa conciencia cuando éste no se sentía especialmente enfermo, por ejemplo, en nombre de una concepción de la libertad o de una competencia que sólo correspondería a la ciencia social emancipatoria. La «anticipación de la buena vida», como lo llamaba Habermas, es común a todos y no el privilegio de una crítica a la ideología que se nutre de las metáforas psicoanalíticas.

Tanto Gadamer como Habermas habían aprendido algo nuevo en su encuentro. Estimulado por Habermas, Gadamer pudo elaborar de una manera más decidida el potencial crítico de su hermenéutica, por lo que afirmó que ésta no se agotaba en un girar sobre su propio eje de la finitud, sino que aspiraba a un «saber reflexivo crítico»[421] que mostraba su eficacia allí donde la corrección del malentendido objetivista de sí mismo significaba una ganancia en libertad para el individuo. Gadamer piensa aquí especialmente en la separación entre la tradición continua y de evolución natural y su apropiación reflexiva, puesta en juego por Habermas.

[420] P. Ricoeur, *De l'interpretation. Essái sur Freud*, París 1965.
[421] GW II, p. 254.

Aunque es posible salirse reflexivamente de una tradición determinada, esta tradición que así se tiene ante los ojos sólo se vuelve comprensible a partir de preguntas críticas y expectativas de sentido que en su conjunto no están plenamente reflejadas como tales. Gadamer subraya que el saber reflexivo crítico de la hermenéutica también debe actuar cuando hay que denunciar las «falsas pretensiones de la lógica».[422] Así, la hermenéutica defiende el «hablar comprensible» contra la lógica proposicional que mide el lenguaje según criterios de un cálculo de las proposiciones. En este punto es tarea de la hermenéutica recordar el terreno dialógico de la comprensión de cualquier lenguaje humano. La proposición no es todo lo que hay. En tanto saber reflexivo crítico, la hermenéutica «trae a la conciencia crítica lo que es el *scopus* de las proposiciones en cuestión y qué tipo de esfuerzo hermenéutico requiere su pretensión de ser verdaderas».[423] Según los criterios de esa lógica arrogante se pueden refutar sin duda algunas proposiciones, pero hay que preguntarse si de esta manera –para hablar con Platón– «se alcanza el alma del hablante»[424] en manera alguna. En esta insistencia en el diálogo interior detrás de la proposición se muestra la característica del saber reflexivo crítico de la hermenéutica.

También Habermas habrá cosechado sus frutos de este debate. Aunque hayan que buscarse las razones en otra parte, lo cierto es que a partir de 1970 el psicoanálisis comenzó a dejar de tener un lugar central en su pensamiento y de ser el modelo de la ciencia social crítica. Como si Gadamer hubiese dado en el blanco con sus objeciones, Habermas dejó de usar prácticamente el paradigma de un psicoanálisis sociológicamente ampliado. Pero tanto más decididamente se dedicó a profundizar los fundamentos lingüísticos de la teoría social crítica, que lo llevaron a desarrollar una pragmática universal y finalmente su teoría de la acción comunicativa. Su intuición fundamental es que las bases normativas de una teoría social, y por tanto de una ética, deben buscarse en las implicaciones pragmáticas o pretensiones de validez del uso del lenguaje que aspira a la comunicación y la comprensión. La tarea de una filosofía crítica debe ser la realización de una construcción racional posterior de las condiciones previas intuitivamente establecidas. Habermas se guía por la suposición de que el lenguaje debe ser pensado por principio como proceso de comprensión mutua. «Comparto con Wittgenstein la concepción de que el

[422] Véase «Replik zur Hermeneutik und Ideologiekritik», en GW II, p. 254.
[423] Ibíd., p. 254.
[424] Ibíd., p. 255.

«lenguaje» y la «comunicación» son conceptos igualmente primarios que se esclarecen mutuamente».[425] Aquí, en lugar de Wittgenstein, podría haber puesto Gadamer, incluso con mayor derecho, por el hecho de que «Die Logik der Sozialwissenschaften» corrigió el cierre monadológico de los juegos de lenguaje de Wittgenstein con el recurso a la concepción hermenéutica de la carácter fundamentalmente abierto y reflexivo del lenguaje. De Gadamer se podía aprender que el diálogo permite llegar por principio a una comunicación universal. La circunstancia de que el Habermas tardío vuelva a remitirse más bien a Wittgenstein y en contra de su concepción anterior y mejor, puede estar relacionado con el hecho de que, en sus últimos trabajos, haya ido banalizando la hermenéutica en medida creciente como tarea de conservar las «tradiciones culturales», perdiendo de vista su principio universal de la condición lingüística. Como sea, no cabe duda de que la categoría hermenéutica básica de la comunicación experimenta en Habermas una nueva universalización para convertirse en la meta tácita y el denominador común de todo uso del lenguaje. Incluso allí donde el lenguaje abusa de la comunicación en función de finalidades estratégicas, esta acción vive de manera «parasitaria» de la idea de comunicación, cuya validez se explota simplemente para propósitos extraños a ella. De esta anticipación de la comunicación de amplia base se pueden deducir luego las condiciones éticas que la ética del discurso debe construir racionalmente a posteriori.

La renovación de esta pretensión universalista de la hermenéutica permite apreciar, sin duda, que la idea de la comunicación identificada con la meta del lenguaje tiene consecuencias éticas. Esta implicación ética a Gadamer le era todo menos extraña. Desde su primer encuentro con Heidegger, el propósito principal de sus trabajos sobre la filosofía griega era elaborar la dimensión ética de la hermenéutica de la facticidad.[426] Apoyándose en la ética situacional de Aristóteles, muestra que el ejercicio de la prudencia práctica, la *phrónesis*, siempre se produce ante el trasfondo de una comunidad históricamente devenida y en evolución lingüística que trata de poner en práctica sus representaciones de una vida buena y de comunicación. Habermas, en cambio, acentúa más bien el elemento kan-

[425] J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort/M. 1984, p. 497 y otros lugares.

[426] Véase especialmente el trabajo para la obtención del grado de catedrático «Platos dialektische Ethik» (1930), ahora en GW V, y el estudio de 1930, recientemente publicado: «Praktisches Wissen» (ibíd., pp. 230-248).

tiano detrás de la idea de una comunicación propuesta como *universal* con la hermenéutica. Quien entra en un diálogo, reconoce contrafácticamente unos principios universales de la comunicación. En 1973, K.-O. Apel pudo defender el proyecto de una ética semejante sin rodeos bajo el título de una «hermenéutica trascendental».[427]

La ampliación ética de la comunicación hermenéutica a una ética del discurso resulta, por tanto, bastante consecuente. Lo que queda abierto, sin embargo, es en que nivel se sitúa el discurso y, sobre todo, que puede prometer dicha ética. ¿Sirve sólo para el esclarecimiento filosófico del *«moral point of view»*,[428] tal como la muestra la práctica misma de la eticidad o, más allá de esto, para desarrollar una «macroética planetaria» (Apel), que a su vez pretende ser moralmente relevante? Lo que se contesta generalmente es que se trata sobre todo de la fijación de un procedimiento que permitiría a los respectivos implicados enjuiciar cuáles de las normas en discusión pueden considerarse como universales o aceptables.

Desde la óptica hermenéutica, este procedimiento extrapolado de la idea de la comunicación sigue siendo algo abstracto. Pese a la formula de una «moral postconvencional», ¿son las normas realmente algo que se puede convertir en objeto de negociación? Además cabe preguntarse qué forma concreta puede adoptar esta fundación procesual de normas, cuando los conflictos humanos reciben sus estímulos de intereses de todo tipo y que, ciertamente, son de carácter anticomunicativo. También queda por ver si finalmente puede lograrse una construcción racional a posteriori de las condiciones previas de la «acción» lingüística y cómo puede saberse que ésta se haya logrado. Seguramente sería antihermenéutico aspirar a algo así como una posesión objetiva de sí mismo por medio de la reconstrucción de lo intuitivamente siempre presupuesto y al parecer no interrogable. Más vale dejar semejante pretensión en manos de la divina νόησις νοήσεως.

[427] *Transformation der Philosophie*, Francfort/M. 1973.

[428] Así J. Habermas en *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Francfort/M. 1983 y bastante en oposición K.-O. Apel «Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», en *Zwischenbetrachtungen – Im Prozeß der Aufklärung*, Francfort/M. 1989. H.-G. Gadamer pudo manifestar por su parte una solidaridad con la empresa kantiana de realizar una clarificación conceptual de lo que el juicio moral siempre presupone y no necesita justificación filosófica (véase GW III, p. 357).

> Lo que no quiero decir realmente es que la solidaridad que une a las personas y las convierte en interlocutores es siempre suficiente para llegar a una comunicación y un acuerdo total sobre todas las cosas. Entre dos personas haría falta un diálogo interminable, y lo mismo vale para uno mismo, para el diálogo interior del alma consigo misma.[429]

La profunda solidaridad entre Gadamer y Habermas con respecto a la comunicación dialógica –aunque el primero la conciba según el modelo del diálogo platónico en el que sólo participamos y el otro a modo de una comunicación científica y argumentadora– volvió a manifestarse en el frente común que formaron contra el nuevo desafío del posmodernismo neohistorista. El desconstructivismo intuye en la idea hermenéutica de la comunicación una perpetuación de la voluntad metafísica de poderío que pretende imponer a todos su modelo de racionalidad (aquí dialógico), por lo que debe reprimir de manera totalitaria la individualidad, la diferencia y la disidencia que se desvían de él. Habermas replicó que Derrida no podía mantener su protesta principal contra la razón comunicativa sin contradecirse a sí mismo, puesto que él mismo aspiraba con ella a la comunicación y la comprensión. Por lo demás, la función de la razón no sería allanar la individualidad, sino al contrario ofrecerla la posibilidad comunicativa del libre desarrollo de sí misma y de articular sus legítimas pretensiones de reconocimiento. Sólo sobre el terreno de una comunidad fomentadora del diálogo sería posible el pluralismo y la diferencia de formas de vida favorecidos por el desconstructivismo.[430]

El encuentro entre Gadamer y Derrida se produjo en el contexto de unas jornadas organizadas por el Instituto Goethe en París, en abril de 1981. Su finalidad era establecer un diálogo entre las dos corrientes pre-

[429] H.-G. Gadamer, «Und dennoch: Macht des guten Willens», en Ph. Forget (comp.), *Text und Interpretation*, Munich 1984, p. 61.

[430] Véase la crítica a Derrida en J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort/M. 1985 y *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort/M. 1988 (en especial el texto «Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen»). Gadamer se refirió explícitamente a esta «excelente crítica de Derrida» de Habermas (GW II, p. 23), que parece autorizar que aquí hablemos de una solidaridad entre hermenéutica y Habermas, aunque tampoco conviene exagerarla.

dominantes en el pensamiento continental, el desconstructivismo francés y la hermenéutica alemana (una iniciativa también genuinamente hermenéutica). Según los testigos, se produjo más bien un diálogo entre palomas, lo que muestran también las actas de esas jornadas que se publicaron entretanto en los idiomas principales.[431] Seguramente con miras al desconstructivismo textual de Derrida, Gadamer ofreció una conferencia inaugural sobre «Texto e interpretación» a la que Derrida contestó el día siguiente con tres preguntas. Derrida pronunció luego una conferencia sobre Heidegger y Nietzsche sin referirse directamente a Gadamer o a la hermenéutica. En los años que siguieron, Gadamer escribió importantes ensayos sobre el desafío desconstructivista, en los que pudo precisar los principios teóricos de su hermenéutica. Para comprender este desafío nos limitamos aquí a las preguntas de Derrida, quien, por su parte, no aporto textos a continuación del encuentro con Gadamer. Dichas preguntas de hecho confluyen en un punto central que concierne el estatuto de la (buena) voluntad para entender, presupuesta por la hermenéutica. ¿No se trata de una suposición metafísica? No en el sentido del postulado de un nuevo mundo de trasfondo, sino en el de la sospecha de Heidegger de que la voluntad de entender es la continuidad de la aspiración a un dominio total sobre lo ente. La voluntad concebida por Gadamer podría revelarse a fin de cuentas como la última estribación de la metafísica de la voluntad. La desconfianza de Derrida es justificada o comprensible en la medida en que el entender implica de alguna manera una apropiación del otro que se podría tomar como simple asimilación de la otredad.

Pero ya *Verdad y método* se había anticipado a este malentendido. En su capítulo sobre la *«Applicatio»*, donde el peligro de la apropiación parecía especialmente grande, la hermenéutica fue desvinculada de cualquier saber de predominio.[432] Contra la voluntad metafísica y explícitamente hegeliana del comprender, Gadamer había apelado explícitamente al modelo dialógico platónico, cosa que también se podía malenteder fácilmente, porque precisamente desde las lecturas de Heidegger y Nietzsche se considera a Platón como padre de la metafísica. La verdad que se puede experimentar y alcanzar en el diálogo no tiene nada que ver con una toma de posesión. Mucho más legítimo parece hablar de una participa-

[431] Versión alemana: *Text und Interpretation*, Munich 1984; versión francesa en: *«Revue internationale de Philosophie»* nº 151, 1984; versión inglesa: *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany 1989.
[432] Véase VM p. 295 ( = GW I, p. 316).

ción en la verdad, porque en el diálogo con otros y consigo mismo, en tanto que pensamos, llegamos a encontrar verdades que nos parecen probables sin saber cómo y qué nos pasa. Y no somos dueños de estas verdades, sino más bien son ellas las que en cierto modo toman posesión de nosotros. El que entiende puede experimentarse como alguien que sufre estas verdades cuando vive un encuentro con el sentido, con la evidencia y la orientación. En relación con ello, Gadamer recuerda la frase de Heráclito: «El relámpago lo guía todo», que estaba grabada sobre la puerta en la cabaña de Heidegger. El relámpago significa aquí «lo repentino de la iluminación que hace visible de golpe, como un relámpago, todas las cosas, pero de tal manera que la oscuridad vuelve a devorarlas inmediatamente».[433] Visto así, la verdad del entender tiene mucho más el significado de una participación que el de una apropiación total y definitiva y, en cualquier caso, está muy lejos de un dominio metafísico del saber.

Otra pregunta planteada en la confrontación entre Gadamer y Derrida es si se puede hablar en general de una comprensión de la «verdad». ¿No habría que admitir que el entender va a la deriva de un signo a otro sin topar jamás con algún sentido que podría ser algo así como una presencia corpórea? En sus comienzos, especialmente en sus primeros estudios de Husserl, Derrida había señalado la problemática del *«vouloir dire»* o del querer decir.[434] Según la concepción tradicional, un signo debe «querer» decir algo, pero no se puede averiguar nunca del todo qué es lo que quiere decir. Así, la presencia exigida de sentido siempre queda «diferida», de manera que para Derrida todos los signos están animados por una *différance* nunca alcanzada. Todo el brillo de la metafísica ( por el que también Heidegger se habría dejado seducir al buscar algo así como un sentido del ser) culminaría en la tendencia de buscar, en general, un sentido y de tratar de entender. Esta sospecha de metafísica de amplio alcance constituye el plano general del ataque desconstructivista a la hermenéutica.

Se podría responder a estas objeciones con cierto desdén y señalar simplemente el hecho innegable de que la capacidad de entender existe como principio y que también Derrida quiere entender y ser entendido cuando entabla un diálogo. En su crítica devastadora, Habermas se basó sobre todo en este argumento de la autocontradicción. Pero la herme-

[433] GW VI, p. 232, véase p. 241. Acerca del entender de golpe véase también la respuesta a Derrida en: *Text und Interpretation*, GW II, p. 357.
[434] Véase especialmente *La voix et le phénomène*, Paris 1962.

néutica puede acercarse a la posición de Derrida en este punto con cierta simpatía. Porque justamente su concepción de una participación en la verdad y de la dependencia constante del diálogo testifican la imposibilidad de dar con un sentido objetivado tal como podría sugerirlo la metafísica de la presencia y la filosofía clásica del lenguaje. También aquí hay que recurrir a la intuición de la palabra interior del alma, porque la filosofía hermenéutica sostiene que nunca se puede alcanzar del todo una palabra de la aspiración interior del alma. Ninguna palabra o signo puede tomarse como la presencia definitiva de un sentido. Es simplemente señal, *différance*, si se quiere, o el diferir hacia algo otro que sólo se puede indecir. El lenguaje vive de esta imposibilidad de satisfacer esta aspiración, de la capacidad de soportar la *différance* entre la palabra y lo que se quiere decir.[435]

Ahora bien, sería fatal si se sostuviera que esta aspiración no existe para conformarse así con Derrida con la idea de que los signos siempre remiten los unos a los otros sin dirección y sin querer decir jamás algo que se pueda verificar, o sea, sin *vouloir dire* alguno. Retirarse así al positivismo de los signos equivale a una negación de la palabra interior o del diálogo interior consigo mismo, del que se nutre y del que testimonia el lenguaje. La fijación en el signo, como si no remitiera a algo otro inalcanzado, es el positivismo más puro, e incluso es metafísica, si es que esta acusación sigue teniendo algún sentido. Significa continuar la metafísica del puro estar a la vista, de la pura disponibilidad, cuando se toma el lenguaje como mero sonido que no tiene que enunciar nada más que a sí mismo.

Un fisicalismo semejante de los signos se puede encontrar en la aparente evidencia del postulado de Lyotard de que la filosofía sólo se ocupa de frases. Las frases serían lo único que se presupone siempre y en todas partes.[436] Sin duda siempre se encuentran frases, pero estas frases quieren decir algo. Son el resultado o, en el mejor de los casos, el testimonio de un diálogo acontecido antes de ellas, que necesita de esta verificación posterior comprensiva. Tomar la voz o las frases en su pura existencia y disponibilidad como hechos últimos significa una recaída en la lógica

[435] Véase H.-G. Gadamer, *Die Grenze der Sprache*, p. 99.

[436] Véase J.-F. Lyotard, *Le différend*, París 1983, p. 9: «*Objeto.* Lo único que será indudable es la frase, porque está inmediatamente presupuesta». Para la crítica a este antihermenéutico fetichismo de la frase véase M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung*, Francfort/M. 1988.

proposicional de la metafísica, que ha dominado todo el Occidente, con excepción del λόγος ἐνδιάθετος. Según la lógica proposicional, las proposiciones reproducen el contenido de manera instrumentalista, como si a cada palabra le correspondiera una representación. Sólo si recordamos el *verbum interius* podemos ver la propia vitalidad y densidad del lenguaje y hacernos cargo de la experiencia de que nuestro hablar depende de palabras previas para poder expresar un sentido que no puede agotarse en los signos disponibles.

Sin embargo, sería erróneo hablar de una confinación en del lenguaje, como si el pensamiento estuviese totalmente encerrado en el lenguaje de la metafísica. Quien considera el lenguaje como un «cautiverio babilónico del espíritu»,[437] ignora que el lenguaje es diálogo. Como dice Habermas, el lenguaje es poroso: Pese a la imposibilidad de cumplir con su capacidad enunciativa, puede reflejar y mover hacia atrás sus propios límites, hasta la frontera que pueden alcanzar las posibilidades del pensamiento. Fijar el lenguaje a una *écriture* una vez realizada que ya no se puede interrogar, significa reducir el alcance del *lógos* de manera positivista, «como si todo discurso consistiera en emisiones de juicios», responde Gadamer a Derrida.[438] No se puede reducir el *lógos* de la metafísica –con Derrida y en ciertos aspectos con Heidegger– a una metafísica de la voluntad que sería por principio ciega a toda otredad. Si se entiende el *lógos* como un conversar y, por tanto, como una dependencia recíproca, entonces el logocentrismo tiene su lugar verdadero en el diálogo y, sobre todo, en el diálogo consigo misma del alma, como Platón gustaba llamar el pensamiento.[439] Es un diálogo en el que por principio no hay *clôture* o cierre alguno que debería ser definido desde un punto de vista postmetafísico, y en este diálogo se basa la universalidad de la hermenéutica.

[437] GW II, p. 364.
[438] Ibíd., p. 371.
[439] Teeteto, 184 e; Sofista, 263 e, 264 a.

# EPÍLOGO

La discusión entre Derrida y Gadamer resaltó al menos un punto con toda claridad: Contra la universalidad de la búsqueda de la verdad y comprensión se reivindicó la universalidad del perspectivismo tal como Nietzsche lo impuso al pensamiento filosófico. ¿Para qué sirve el esfuerzo de comprensión si todo está condicionado perspectívica e históricamente? A menudo se pudo ver en Gadamer mismo un defensor del relativismo histórico, como queda patente en su afirmación de que no se puede entender mejor, sino sólo de otra manera. ¿Cómo hay que tomar este entender-de-otra-manera? ¿Acaso no destruye el concepto de verdad si se lo piensa hasta el final?

Pese a las apariencias, sería un malentendido histórico identificar este entender-de-otra-manera con un relativismo nihilista. Porque la fórmula de un entender-de-otra-manera está pensada desde una perspectiva exterior. Si tenemos presentes los numerosos enfoques interpretativos desde una perspectiva diacrónica, histórica, podría parecer que siempre y en todas partes sólo se ha entendido de otra manera. Pero esto sólo vale en una medida limitada para la perspectiva interior, la que adoptamos para nosotros mismos aquí y ahora. Podemos hacer la concesión de que algún día podríamos ver de otra manera lo que ahora tenemos por verdadero, de modo que tampoco se nos certificará otra cosa que un provinciano entender-de-otra-manera. Pero esta óptica no es la que corresponde a la concepción de los que aspiran a entender y consiguen ser entendidos. Cualquiera que entiende busca algo verdadero. Esto se puede demostrar en primer lugar con el ejemplo negativo de que todo el mundo sabe lo que son la mentira y la falsedad. Quien se equivoca desconoce, quien miente tuerce la verdad. Definir la verdad positivamente es, sin duda, una tarea mucho más difícil. No obstante, cuando entendemos, aspiramos a la verdad, y por verdad entendemos simplemente una información coherente, que está en concordancia con las cosas. Pero ¿cómo se puede armonizar semejante aspiración a la verdad con el entender-de-otra-manera?

Entendemos de otra manera porque en cada caso hacemos hablar de nuevo a la verdad cuando aplicamos algo verdadero (una afirmación acertada, una crítica una opinión plausible) a nuestra situación. Sin duda que hacemos esto en todo momento y cada individuo a su propia y «otra»

manera. Todo intento de entender aspira a una verdad sobre la que tal vez se podría discutir, pero sería un error histórico declarar como relativista esta verdad que se capta cada vez de otra manera. Para la hermenéutica, cuando hablaba de él, el relativismo no era más que un fantasma,[440] es decir una construcción hecha pare que espante a la gente, pero que no existe. De hecho, nunca se ha defendido en serio un relativismo entendido comúnmente como la opinión de que cualquier parecer sobre una cosa o sobre cualquier cosa valga lo mismo,[441] al menos no desde la hermenéutica. Es cierto que la hermenéutica defiende que las experiencias que hacemos con la verdad están implicadas en nuestras situaciones y esto significa: en el diálogo interior que llevamos constantemente con nosotros mismos y con los demás. Pero precisamente por eso no se puede defender un relativismo en el sentido de un *anything goes* extremo. Nadie está dispuesto a aceptar todo como igualmente válido y legítimo, porque el diálogo interior de nuestra alma, que sólo se puede pensar como situacional, se resiste a la contingencia o arbitrariedad de las interpretaciones.

Precisamente por eso nunca existió un relativismo en la hermenéutica. Más bien son los adversarios de la hermenéutica quienes conjuran el fantasma del relativismo, porque intuyen en ella una concepción de la verdad que no corresponde a sus expectativas fundamentalistas. Así, en la discusión filosófica actual, el relativismo opera como un ogro bienvenido a favor de posiciones fundamentalistas que se proponen hacer abstracción del diálogo interior del alma.

Quien habla de relativismo, presupone que para el ser humano podría existir una verdad sin el horizonte de este diálogo, es decir, una verdad absoluta o desvinculada de nuestras preguntas. Pero una verdad considerada como sólo relativa sólo existe ante el trasfondo de una verdad absoluta que se cree verificable. Ahora bien, ¿cómo se llegaría a una verdad absoluta y ya no discutible? Eso nunca se ha demostrado de manera satisfactoria. Como mucho *ex negativo*: Esta verdad debe ser no finita, no temporal, incondicional, inconfundible etc. Lo que llama la atención en estas definiciones es la insistente negación de la finitud. En esta negación se puede reconocer claramente el movimiento fundamental de la metafísica, porque desde el punto de vista etimológico, temático e histórico se

[440] Véase H.-G. Gadamer, GW II, p. 269, 299. En la entrevista con el *«Süddeutsche Zeitung»* del 10/11-2-1990, Gadamer dice irónicamente: «El relativismo es un invento de Habermas».
[441] Véase R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, p. 166.

entiende por metafísica la superación de la temporalidad. ¿En qué consistiría una tal superación? ¿Acaso tenemos acceso a una verdad absoluta? Nada sería más grato al alma. Pero según Heidegger, este trascender se basa en una supresión de la propia temporalidad. La pretensión de una verdad infinita resultaría de la autonegación de la finitud. Si esta tautología quiere tener algún sentido, es propio a la finitud que siga siendo finita, aunque y precisamente cuando aspira a la infinitud.

Una verdad no relativa debería ser absoluta. Pero de la falta de una verdad absoluta no resulta que no haya verdad alguna. Como muestran las experiencias indudables con la mentira y la falsedad, estamos exigiendo constantemente la verdad, es decir, la coherencia de un sentido que esté en concordancia con las cosas tal como podemos experimentarlas y para las que se pueden movilizar argumentos, pruebas, testimonios y constataciones. Negarlo sería una extravagancia sofista. Ahora bien, las verdades en las que podemos participar de hecho y las que podemos defender legítimamente no son ni arbitrarias ni aseguradas de manera absoluta. Fue el cartesianismo de la Edad Moderna el que pretendió equiparar la verdad con la aseguración metódica del saber. Pero también este método, del que el desarrollo de la ciencia pudo sacar mucho provecho, no era absoluto, es decir, desvinculado de los intereses humanos. Como enseña la meditación interior acerca del *cogito*, dependía de un diálogo del alma consigo misma, en este caso respecto a la aspiración del ser humano a un grado mayor de verificabilidad en algunos campos del conocimiento, sobre todo en las ciencias dedicadas a la naturaleza exterior. Este modelo, gracias a su éxito, quedó desligado de su origen para convertirse en criterio de todo conocimiento en general. Y desde él, sin duda, todo parece irremediablemente relativista.

La época filosófica para la que este modelo se convirtió en principio determinante fue la del historismo. Precisamente el peligro que veía y la inconsistencia de sus implicaciones llevaron a la hermenéutica a relativizar el criterio mismo que se había establecido, aplicando el historismo a sí mismo. En este proceso se mostró que el saber reconocido en su historicidad se había medido según un criterio metafísico o absoluto. La conclusión errónea consistió en considerar el diálogo histórico que cualquier alma lleva consigo misma y que continúa en todo conocimiento del mundo, como un obstáculo para la verdad. Sólo la hermenéutica descubrió en la historicidad el eje hablante de todo esfuerzo de entender. «La historicidad ya no es una determinación del límite de la razón y sus pretensiones de comprender la verdad, sino representa más bien la condición positiva

para el conocimiento de la verdad. De esta manera, la argumentación del relativismo histórico pierde todo fundamento real. Exigir un criterio para la verdad absoluta se revela como un ídolo abstracto y metafísico y pierde toda relevancia metodológica. La historicidad ha dejado de invocar el fantasma del relativismo histórico.»[442]

Sólo un nuevo historismo podría concluir de esto que finalmente todo es relativo. Pero hemos de emanciparnos de esta posición si queremos acercarnos más a la verdad. Uno de los logros más importantes de la hermenéutica fue el haber señalado al pensamiento filosófico el camino fuera del marco de ese planteamiento tan oblicuo de la pregunta, después de que la filosofía desde Hegel se hubiera quedado encallada en el problema del historismo. Esto queda señalado en la diferenciación hermenéutica entre verdad y método. La verdad existe también más acá o más allá del estrecho círculo de lo que se puede someter a método. Evidentemente, más allá del método también hay mucha insensatez. ¿Se exige también aquí un «criterio» para distinguir entre verdadero y falso? ¿Qué se entiende por criterio? ¿Acaso un medio formal y no engañosos que podamos aplicar cómodamente e indistintamente a todas las situaciones? De este modo no se superaría el historismo. El método todavía desplaza el alma. Lo que no se percibe es que el diálogo que nunca dejamos de ser no puede aceptarlo todo y que al mismo tiempo experimenta la verdad en sí mismo.

Esta capacidad de crítica y de razón tiene su sede en el *verbum interius*, en el monólogo que cualquier persona es para sí misma. Cabe señalar que la doctrina estoica del λόγος ἐνδιάθετος surgió precisamente en relación con la discusión en torno a lo específico de la especie humana.[443] No el lenguaje o el *lógos* exterior distinguiría al ser humano del animal, porque también los animales son capaces de emitir señales acústicas. Lo que nos distingue es únicamente que detrás de la voz se desarrolla una reflexión interior. Ella nos permite ponderar las perspectivas que se nos ofrecen una frente a otra y distanciarnos críticamente de ellas. El ser humano no está totalmente a la merced de sus instintos o de los sonidos en circulación en cualquier momento. Lo que le libera a un posible ser-humano es el espacio de libertad del *lógos* interior, el tema primario de la hermenéutica, que desde la antigüedad se llama y promete razón.

[442] GW II, p. 103. Véase además GW IV, p. 434.

[443] Véase *Stoa und Stoiker*, Zurich 1950, p. 25 ss. y M. Pohlenz, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, op. cit. p. 193 ss.

# BIBLIOGRAFÍA

Sumario

## 1. Consulta general

### a) *Bibliografías sobre hermenéutica*


Bormann, C. von: «Hermeneutik I: Philosophisch-theologisch» en: G. Müller (comp.), Theologische Realencyklopädie, vol. 15, Nueva York-Berlín 1986, pp. 131-137.

Bronk, A.: *Rozumienie. dzieje jezük. Filozoficzna hermeneutiüka H-G. Gadamera*, Lublin 1988.

Ferraris, M.: Storia dell'Ermeneutica, Milán 1988.

Gadamer, H. -G. / G. Boehm (Comp.): *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Francfort/M. 1978, pp. 473- 485.

Gay, W. C. / P. Eckstein : «Bibliographic Guide to Hermeneutics and Critical Theory» en: *Cultural Hermeneutics* 2 (1975), pp. 379-390.

Grondin, J.: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Königstein 1982.

Heinrichs, N.: *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*, Düsseldorf 1968.

Pépin, J.: «Hermeneutik» en: *Reallexikon fürAntike und Christentum*, vol. 14, Stuttgart 1988.

Petit, J. -C.: Répertoire bibliographique sur l'herméneutique. Avec une section consacrée à Gadamer, Montréal 1984.


### b) *Introducciones generales a la hermenéutica y artículos sintéticos enciclopédicos*


Apel, K.-O.: «Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffigeschichte)» en: *«Archiv für Begriffigeschichte»* I (1955), pp. 142-199.

Bea, A.: «Biblische Hermeneutik» en: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2, Friburgo 1958, PP. 435-439.

Bialoblocki, PP.: «Hermeneutik» en: *Encyclopedia judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, Berlín 1931.

Blass, E: «Hermeneutik und Kritik» en: I. von Müller (comp.), *Handbuch der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 1, Munich 1892, pp. 147-295.

Bodammer, T: Philosophie der Geisteswissenschaften, Friburgo-Munich 1987.

Bormann, C. von: «Hermeneutik I»: Philosophisch-theologisch, en: G. Müller (comp.), *Theologische Realencyklopädie*, vol. 15, Nueva York-Berlín 1986, pp. 108-137.

– «Kritik» en: J. Ritter (comp.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. IV, Basilea / Stuttgart 1976, pp. 1249-1262.

Bubner, R.: *Modem German Philosophy*, Cambridge 1981.

Coreth, E.: *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Friburgo-Basilea-Viena 1969.
Diderot, D. / J. L. R. d'Alembert: «Interprétation» en: *Encyclopédie où Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, vol. 8, París 1765.
Diemer, A.: *Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik*, Düsseldorf-Viena 1977.
Dilthey, W.: «Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik» en: *Gesammelte Schriften* 14/2, pp. 595-787
– Die Entstehung der Hermeneutik, en: Gesammelte, SchIriften V, PP. 317-338.
Dupuy, B. -D.: «Herméneutique» en: *Encyclopaedia Universalis*, vol. 8, París 1968, pp. 365-367.
Ebeling, G.: «Hermeneutik» en: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. Ill, Tubinga [3]1959, pp. 242-262.
Ferraris, M.: *Storia dell'Ermeneutica*, Milán 1988.
Gadamer, H. -G.: «Hermeneutik» en: J. Ritter (comp.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, vol. . 3, Basilea-Stuttgart I974, pp. 1061-1073.
Gerber, W. E.: «Exegese III: Neues Testament und Alte Kirche» en: E. Dassmann (comp.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 6, pp. 1211-1229.
Granier, J.: Philosphie et interprétation, en: A. Jacob (comp.), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1: L'univers philosophique, París 1989, pp. 56-62.
Grondin, J.: «Herméneutique» en: A. Jacob (comp.), *Encyclopédie philosophique*, vol. II, París 1990.
Gusdorf, G.: *Les origines de l'herméneutique*, París 1988.
Harvey, A. van: «Hermeneutics» en: M. Eliade (comp, .), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 6, Nueva York-Londres I987, pp. 279-287.
Heinrici, G.: «Hermeneutik» en: A. Hauck (comp.), *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig [3]1899, pp., 718-750.
Hermann: «Herméneutique biblique» en: *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique* 10 (18 60), pp. 486-491.
Howard, R. J.: *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theories of Understanding*, Berkeley 1982.
Hoy, D. C.: *The Critical Circle: Literature, History and Philosophical Hermeneutics*, Berkeley 1978.
Hufnagel, E.: *Einführung in die Hermeneutik*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia 1976.
Ihde, -D.: «Interpreting Hermeneutics: Origins, Developmentpp. and Prospects» en: *«Man and World»* 13 (1980), pp. 325-343.
Kihn: «Biblische Hermeneutik» en: Weßer/Welte (comps.), *Kirchenlexikon*, Friburgo I888, pp. I844-1875.
Klaus, G. /M. Buhr: «Hermeneutik» en: *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig 1969, PP. 473-477.
Kulenkampff, A.: «Hermeneutik» en: *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, vol. 2. Gotinga 1980, pp. 270-281.

Landerer: «Hermeneutik» en: *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Stuttgart-Hamburgo 1856.

Le Noir, Abbé: «Herméneutique» en: *Dictionnaire de théologie* 6 (1980), pp. 365-369.

Lehmann, K.: «Hermeneutics» en: *Sacramentum Mundi. An Encyclopaedia of Theology*, vol. 3, pp. 23-27.

Lücke, E: *Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte*, Gotinga 1817.

Maas, A. J.: «Hermeneutics» en: *The Catholic Encyclopedia* 7 (1910) pp. 271-276.

Mancini, I.: «Ermeneutica» en: G. Barbaglio / PP. Dianich (comps.), *Nuovo dizionario di teologia*, Romaa 1976, pp. 370-382.

Marle, Rene: *Introduction to Hermeneutics*, Nueva York 1967.

Mayer, G.: «Exegese II: Judentum» en: E. Dassman (comp.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 6, pp. 1104-1211.

Molinaro, A. (comp.): *Il conflitto delle ermeneutiche*, Romaa 1989.

Mussner, F: *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Friburgo-Basilea-Viena 1970.

Ormiston, G. L. /A. D. Schrift: *The Hermeneutic Tradition. FRoma Ast to Ricoeur*, Nueva York 1989.

Ott, H.: «Hermeneutik» en: C. Westernann, (comp.), *Theologie. 6 x 12 Hauptbegriffe*, Stuttgart-Berlín 1967, pp. 192-195.

Palmer, R. E.: *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston 1969.

Pattaro, G.: «Ermeneutica» en: *Gli strumenti del sapere contemporaneo*, vol. 2, Turín 1982, pp. 264-270.

Pépin, J.: «Herméneutique» en: E. Dassmann (comp.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 14, Stuttgart 1988 pp. 722-771.

Raddatz, W. / G. Sauter / H . G. Ulrich: «Verstehen» en: G. Otto (comp.), *Praktisch theologisches Handbuch*, Hamburgo 1970, pp. 483- 513.

Ricoeur, P.: *Narrativité: phénoménologie et herméneutique*, en: A. Jacob (comp.), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1: Univers philosophique, París 1989, pp. 63-71.

Riesenhuber, K.: «Hermeneutik» en: W. Brugger (comp.), *Philosophisches Wörterbuch*, Friburgo Riesenhuber, K.: Basilea-Viena [14]1976, pp. 165-166.

Schaeffler, R.: «Verstehen» en: H. Krings e. a. (comp.) *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. 6, Munich 1974, pp. 1628-1641.

Scharlemann, M. H.: «Hermeneutic(s). A, survey article» en: *«Concordia Theological Monthly»* 39/9 (1968), pp. 612-622.

Schenk, W.: «Hermeneutik III: Neues Testament» en: G. Müller (comp.), *Theologische Realencyklopädie*, vol. 15, Nueva York-Berlín 1986, pp. 144-150.

Schmidt, L.: «Hermeneutik II: Altes Testament» en: G. Müller (comp.), *Theologische Realencyklopädie*, Bd. 15, Nueva York-Berlín 1986, pp. 137-143.

Schreckenberg, H.: «Exegese I: heidnisch, Griechen und Römer, en: E. Dassmann (comp.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 6, pp. 1174-1194.

Schreiter, J.: «Hermeneutik» en: *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert*, Colonia-Leipzig 1988, pp. 411-438.
Schröer, H.: «Hermeneutik IV.: Praktisch-theologisch, en: G. Müller (comp.), *Theologische Realencyklopädie*, vol. 15, Nueva York-Berlín 1986, pp. 150-156.
Stegmüller, W.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Eine kritische Einführung, vol. 2, Stuttgart 1975, pp. 103-147.
Sulzer, J. G. : «Theologische Hermeneutik» en: *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und anderer Theile der Gelehrsamkeit worinnen jeder nach seinem Inhalt, Nutzen und Vollkommenheit kürzlich beschrieben wird*, Francfort/M. -Leipzig $^{2}$1759, pp. 214-223.
Szondi, P.: *Einführung. in die literarische Hermeneutik*, Francfort/M. 1975.
Thiel, M.: *Interpretation. Philosophie, Jurisprudenz, Theologie*, Heidelberg 1980.
Veraart, A. / R. Wimmer: «Hernieneutik» en: *Enzyklopädie für Philosophie und Wissenschaftstheorie*, vol. 2 (1984), pp. 86-89.
Vogel, E. F: «Interpres, Interpretation, Interpretieren» en: J. PP. Ersch/ J. G. Grüber (comps.), *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*, 11/19, Leipzig 1841, pp. PP. 365-406.
Wach, J.: Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im l9. Jahrhundert, 3 vols., Tubinga l926-33.
Walch, J. C.: «Auslegungskunst» en: *Philosophisches Lexikon*, Leipzig 1726. Reimpresión: Hildesheim 1968.
Weber, O.: «Hermeneutik» en: *Evangelisches Kirchenlexikon*, (comp.) H. Brunotte / O. Weber, vol. 2, Gotinga 1958, $^{2}$1962, pp. 120-126.
Zedler, J. H.: «Hermeneutik» en: *Großes vollständigesUniversallexicon aller Künste und Wissenschaften*, vol. 12, Halle-Leipzig 1735, pp. 1729-1733.

c) *Volúmenes colectivos sobre la historia de la hermenéutica*

Barbotin, E. (comp.): *Qu'est-ce qu'un texte? Eléments pour une. herméneutique*, París 1975.
Birus, H. (comp.): *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Gotinga 1982, (Textos de H. Birus, H. Anz, G. Pigal, H. Turk).
Bleicher, J.: *Contemporary Hermeneutiepp. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Londres- Boston 1980.
Bubner, R. / K. Cramer / R. Wiehl (comps. .): *Hermeneutik und Dialektik*, 2 vols., Tubinga 1970.
De Margerie, B.: *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, vol. 1: Les Pères grecs et orientaux, París 1980. Vol. 2: Les premiers grands exégètes, París 1983, vol. 3: Augustin.
Diestel, L.:, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, 1869.
Doyle, E. / V. H. Floyd (comps.): *Studies in Interpretation*, nº2, Atlantic Highlands 1977.

Flashar, H. / K. Gründer / A. Horstmann (comps.): *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Gotinga 1979.

Frei, H. W.: *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study of Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven 1974.

Gadamer, H. -G. / Boehm (comps.): *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Francfort/M. 1978.

– *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Francfort/M. 1976, ²1979.

Gadamer, H. -G.: «Literary Hermeneutics» en: *«New Literary History»* 10/1 (1978).

Manninen, J. / R. Tuomela (comps.): *Essays of Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of the Humanities, and Social Sciences*, Dordrecht-Boston 1976.

Müller-Vollmer, K. (comp.): *The Hermeneutics Reader*. Texts of the German Tradition fRoma the Enlightenment to the Present, Nueva York 1985.

Nassen, U. (comp.): Klassiker der Hermeneutik, Paderborn-Munich-Viena-Zurich 1982.

Pöggeler, O. (comp.): *Hermeneutische Philosophie*. Zehn Aufsätze, Munich 1972.

Ramm, B. L.: *Hermeneutics*, Grand Rapids 1971.

Riedel, M.: *Erklären oder Verstehen? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978.

Robinson, M. / J. B. Cobb (comp.): *The New Hermeneutic*, Nueva York 1964.

Shapiro, G. / A. Sica (comp.): Hermeneutics. Questions and Prospects, Amherst 1984 (Textos de E. Betti, H. -G. Gadamer, H. Dreyfus, R. E. Palmer, J. N. Mohanty, P. de Man, H. L. Bruns, J. O'Neill, G. L. Stonum, A. Giddens, F. R. Dalmayr, W. H. . Dray, R. Martin).

*«The Philosophical Forum»* 22/1-2 (1989-90): «Hermeneutics in Ethics and Social Theory» (Textos de J. Habermas, M. Walzer, A. Heller, S. Banhabib, R. Makkreel, T. McCarthy, A. Ophir, K. Baynes, G. Warnke, A. Wellmer).

Wachterhauser, B. R. (comp.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany 1986.

Warning, R. (comp.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, Munich 1975.

d) *La etimologia de ἑρμηνεύειν*

Chantraine, P.: «"ἑμηνεύς", "Ἡρμῆς"» en: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. II, París 1970, pp. 373-374.

Goclenius, R.: «Hermeneia» en: ibíd., *Lexicon Philosophicum Graecum*, Marburgo 1615.

Hiltbrunner, O.: *Latina Graeca. Semasiologische Studien über lateinische Wörter im Hinblick auf ihr Verhältnis zu griechischen Vorbildern*, Berna 1958.

Kerényi, E. K.: *Der Gott Hermes und die Hermeneutik*, en: *«Tijdschrift voor Filosofie»* 30 (1968), pp. 525-635.

Kerényi, E. K.: «Hermeneia und Hermeneutik. Ursprung und Sinn der Hermeneutik» en: ibíd. ., *Griechische Grundbegriffe. Fragen und Antworten aus der heutigen Situation*, Zurich 1964, pp. 42-52.
«Origine e senso dell'ermeneutica» en: *Ermeneutica e Tradizione* (Archivio di filosofia), Padova 1963, pp. 129-137.
Mayer-Maly, T.: «Interpretatio» en: *Der kleine Pauly*, Bd. 2, Stuttgart 1957, pp. 1423-1424.
Vogel, E. F: «Interpres, lnterpretation, Interpretieren» en: J. PP. Ersch / J. G. Grüber (comp.), *Allgemeine Encyk lopädie der Wissenschaften und Künste* 11/9 (1841), pp. 365-406.

## 2. Etapas de la historia de la hermenéutica

### a) *Antigüedad y Medievo*

Alegoresis

Bate, H. N.: «Some technical terms of greek exegesis» en: *«Journal for Theological Studies»* 24 (1923), pp. 59-66.
Buffière, E: *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París 1956.
Canfora, L.: *Storia della letteratura greca*, Romaa-Bari 1987, pp. 477-482.
Cazeaux, J.: *La trame et la. chaîne, ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq traités de Philon d'Alexandrie*, Leiden 1983.
Christiansen, I: *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philo von Alexandrien*, Tubinga 1969.
Daniélou, J.: *Philon d'Alexandrie*, París 1958.
Eco U.: «L'epistola XIII, L'allegorismo medievale, il simbolismo moderno» en: ibíd., *Sugli specchi e altri saggi*, Milán 1985.
Friedrich, W. H.: «Allegorische Interpretation» en: W. H Friedrich / W. Killy, *Fischer Lexikon. Literatur*, Francfort/M. 1965.
Heimsch, P.: *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Münster 1908.
Heinemann, I.: «Die Allegoristik der hellenistischen Juden außerhalb Philon» en: *«Mnemosyne»* (1952), pp. 130-138.
Klauck, H. -J.: *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster 1978.
Maass, E: «Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung» en: *«Zeitschrift fürTheologie und Kirche»* 52 (1955), pp. 129-16l.
Méasson, A.: *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance. Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, París 1986.
Nikiprowetzky, Ü: *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée: observations philologiques*, Leiden 1977.

Otte, Klaus: *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik*, Tubinga 1967.
Pépin, J.: *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, París 1988.
– *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, París 1976.
Philo von Alexandrien: *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Berlín 1964.
Runia, D. T.: «Mosaic and platonist exegesipp. Philo on "Finding" and "Refinding"» en: *«Vigilia Christiana»* 40 (1986), pp. 209-217.
Sandys, J. E.: *A History of Claissical Scholarship*, Londres 1903-1908 (reimpresión: Nueva York 1958).
Seigfried, C.: *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments*, 1875.
Sowers, PP. G.: *The Hermeneutics of Philo and Hebrews*, Zurich 1965.
Vahanian, G.: «De l'Un détouré à l'Autre radical. Plotin et l'herméneutique de l'utopisme chrétien» en: *«Archivio di filosofia»* 51/1 (1983), pp. 179-190.
Vermes, G.: *Scripture and Tradition in Judaism*, Leyden 1961,
Wehrli, F: *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Zurich-Leipzig 1928.
Wilson, N. G.: «An Aristarchean maxim» en: *«The Classical Review»* 21 (1971), p. 172.

Tipología del Nuevo Testamento

Bonsirven, J.: *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, París 1939.
Bori, P. C.: *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bolonia 1987.
Burghardt, W. J.: «On Early Christian Exegesis» en: *«Theological Studies»* 2 (1950), pp. 78-116.
Daniélou, J.: «Herméneutique judéoéchrétienne» en: *Ermeneutica e tradizione* (Archivio di filosofia), Padua 1963, pp. 255-261.
–*Sacramentum futuri: Etudes sur les origines de la typologie biblique*, París 1950.
De Boer, W.: «Hermeneutic Problems in Early Christian Literature» en: *«Vigiliae christianae»* 1 (1947), pp. 150-167.
De Lubac, H.: «Typologie et allégorisme» en: *«Recherches de science religieuse»* 34 (1947), pp. 180-226.
Doeve, J. W.: *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Leiden 1954.
Grant, R. M.: *L'Interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, París 1967.
Rost, H.:, *Die Bibel in den ersten Jahrhunderten*, Westheim 1946.
Tetz, M.: «Ἡ Ἁγία Γραφή ἑ αυτὴν. Zur altkirchlichen Frage nach der Warheit der Heiligen Schrift» en: Theologie in Geschichte und Kunst. Festschrift für W. Elliger, 1968. pp. 206-213.

Alexandre, M.: «La théorie de l'exégèse dans le "De hominis opificio" et l' "In Hexaemeron"» en: M. Harl (comp.), *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, pp. 87-110.

Allgeier, A.: «Der Einfluß des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustin» en: *Aurelius Augustinupp*. Festschrift der Görresgesellschaft, 1930, pp. 1-13.

Altraner, B.: *Patrologia*, Turín 1968.

Agustín: *De Doctrina Christiana*, en: *Corpus Christianorum*, series latina, comp. de I. Martin, vol. 32, Turnholt 1954, 1962.

Agustín: De Trinitate, en: *Oeuvres de Saint-Augustin*, vol. 15-16, París 1955.

Basevi, C.: san Augustín: la interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegéticos propuestos por san Augustín en el "De Doctrina Christiana", en el «Contra Faustum» y en el «De consensu Evangeliis rerum» Pamplona 1983.

Brunner, P.: «Charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustinus Prolog zu "De Doctrina christiana"» en: *«Kerygma und Dogma»* 1955, pp. 59-69, 85-103.

Canévet, M.: *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Etude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, París 1983.

Charlier, C.: «Exégèse patristique et exégèse scientifique» en: *«Esprit et vie»* (1949), pp. 52-69.

Daniélou, J.: «La démythisation dans l'école d'Alexandrie» en: *«Achivio di filosofia»* 1-2 (1961), pp. 45-49.

– *Origène*, París 1948.

Daniélou, J.: «Origène comme exégète de la Bible, en *«Studia Patristica»* 1 (1957), pp. 280-290.

De Lubac, H.: *Histoire et esprit: L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, París 1950.

Duchrow, U.: *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustinus*, Tubinga 1965.

Fahey, A.: *Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century Exegesis*, Tubinga 1971.

Gögler, R.: *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963.

Gruber, W.: *Die pneumatische Exegese bei den Alexandrinern. Ein Beitrag zur Noematik der Hl. Schrift*, Graz 1957.

Guillert, J.: «Les Exégèses d'Alexandrie et d'Antioche, conflit ou malentendu» en: *«Recherches de science religieuse»* 34 (1974), pp. 257-302.

Gusie, T. W.: «Patristic Hermeneutics and the Meaning of Tradition» en: *«Theological Studies»* 32 (1971), pp. 647-651.

Hanson, R. P. C.: *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Richmond 1932, London 1958.

Harl, M.: «Origène et les interprétations patristiques grecques de l' "obscurité" biblique» en: *«Vigiliae christianae»* 36 (1982), pp. 334-371.

Heinemann, I.: «Palästinensische und alexandrinische Schriftsforschung» en: *«Der Morgen»* 9 (1933), pp. 122-137.
Horn, H. -J.: «Zur Motivation der allegorischen Schriftexegese bei Clemens von Alexandrien» en: *«Hermes»* 97 (1969), pp. 489-496.
Istace, G.: «Le livre 1er du "De doctrina christiana" de Saint Augustin. Organisation synthétique et méthode mise en oeuvre» en: *«Ephe. meridepp. Theologicae Lovanienses»* 32 (1956), pp. 289-330.
Karpp, H.: *Schrift und Geist bei Tertullianus*, Gütersloh 1956.
Kihn, H.: *Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete*, Veissenburg 1866.
– «Über deuria und allegoria nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener» in : *«Theologische Quartalschrift»* 32 /4 (1880), pp. 531-582.
Kuss, O.: «Zur Hermeneutik Tertullians» en: *Neutestamentliche Aufsätze*. Festschrift für Jopp. Schmidt, Regensburg 1963, pp. 138-160.
Kuypers, K.: *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustinus*, Amsterdam 1934.
La Bonnardière, A. M. (comp.): *Saint Augustin et la Bible*, París 1986.
Läuchli, PP.: «Die Frage nach der Objektivität der Exegese in Origenes» en: *«Theologische Zeitschrift»* 10 (1954), pp. 175-197.
Laistern, M. L. W.: «Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages» en: *«The Harvard Theological Review»* 40 (1947), pp. 19-32.
Magnanini, P.: «La Teoria degli Antiocheni» en: Scritti in onore di PP. Ecc. Monpp. G. Battaglia, 1957, pp. 221-242.
Morat, E.: *Notion augustinienne de l'herméneutique*, Clermont-Ferrand 1906.
Mortley, R.: *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden 1973.
Neuschöpfer B.: *Origenes als Philologe*, Basilea 1987.
Oikonomou, E. B.: «Hermeneutical logotypepp. The basic elements of patristic hermeneutics» en: Θεολογία 53 (1982), pp. 627-671.
Orígenes: *Traité des principes*, París 1976.
Orígenes: *Vier Bücher von den Prinzipien* (Περὶ ἀρχῶν; De principiis). Edición bilingüe, comp. de H. Görgemanns / H. Kapp, Darmstadt [2]1985.
Payne, J. B.: «Biblical Problems and Augustine's Allegorizing» en: *«The Westminster Theological Journal»* 14 (1951-52), pp. 46-64.
Pontet, M.: *L'exégèse de PP. Augustin prédicateur*, París 1946.
Prete, B.: «I principi esegetici di Sant'Agostino» en: *«Sapienza»* 8 (1955), pp. 522-594.
Rahner, K.: Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène» en: *«Revue d'ascétique et de mystique»* 13 (1932), pp. 113-145.
Ripanti, G.: *Agostino teorico dell'interpretazione*, Bresca 1980.
Schäublin, C.: «Augustin, De utilitate credendi . Über das Verhältnis des Interpreten zum Text» en: *«Vigiliae christianae»* 43 (1989), pp. 53-68.
– *Untersuchungen zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Colonia-Bonn 1974.

Schildenberger, J.: «Gegenwartsbedeutung exegetischer Grundsätze des Hl. Augustinus» en: *Augustinus Magister*, II Etudes Augustiniennes, París 1954, pp. 677-690.
Simonetti, M.: *Lettera elo allegoria. Un contributo alla Storia dell'esegesi patristica*, Romaa 1985.
Strauss, G.: *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tubinga 1959.
Tardieu, M. (comp.): *Les règles de l'interprétation*, París 1987.
Temant, R: «La Theoria d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture» en: *«Biblica»* 34 (1953), pp. 135-158, 354-383, 456- 486.
Tissot, Y.: «Allégories patristiques de la parabole lucanienne des deux fils, Lu. c 15, 11-32» en: F. Bovon / G. Rouiller., (comps.), *Exegesipp. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Genèse 22 et Luc 15), pp. 243- 272.
Tyconius: «Liber de septem regulis» en: J. -R Migne (comp.), *Patrologiae cursus completus*, vol. 19, París 1948, pp. 15-66.
Ullmann, W.: «Hermeneutik und Semantik in der Bibeltheologie des Origenes, dargestellt anhand von Buch 10 seines Johanneskommentares» en: *«Studia patristica»* 17/2 (1982), pp. 966-972.
Vaccari, A.: «La theoria nella scuola esegetica d'Antiochia» en: *«Biblica»* 1 (1920), pp. 3-36.
Viciano, A.: «"Homeron ex Homerou saphenizein". Principios hermenéuticos de Teodoreto de Ciro en su Comentario a las Epístolas paulinas» en: *«Scripta Theologica»* 21 (1989), pp. 13-61.
Vogels, J. H.: «Die Heilige Schrift bei Augustinus» en: *Aurelius Augustinupp.* Festschrift der Görresgesellschaft (1930), pp. 411-421.

## El alto Medievo

Apel, K. -O.: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963.
Aquino, T. de: *Summa theologica*, 1, q. 1, 10; alem.: *Die deutsche Thomas Ausgabe*, comp. por la Albertus-Magnus-Akademie Walberberg junto a Colonia, Salzburgo-Leipzig-Heidelberg-Graz 1933 ss. ; ed. castellano-latina: *Suma teológica*, 17 vols., B. A. C., Madrid 1955-1960.
Bacher, W.: «Die jüdische Bibelexegese vom Anfang des zehnten bis zum Ende des fünfzehnten jahrhunderts» en: J. Winter / A. Wünsche (comp.): *Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons,* vol. II, Treveris 1894-1896, pp. 239-339.
Brinkmann, H.: *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tubinga 1980.
De Lubac, H.: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* 4 vols.) París 1959-1964.

De Lubac, H.: «Les humanistes chrétiens du XV-XVI[e] siécle et l'herméneutique traditionnelle» en: *Ermeneutica e traditione* (Arch. ivio di filosofia), Padua 1963, pp. 173-177.
Fessard, G.: «Le fondement de l'herméneutique selon la XIII Régle dorthodoxie des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola» en: *Ermeneutica e tradizione* (Archivio di filosofia), Padua 1963, pp. 203-219.
Fischer, M.: «Des Nikolaus von Lyra Postillae perpetuae in Vetus et Nov. Test. in ihrem eigentümlichen Unterschied von der gleichzeitigen Schriftauslegung» en: *«Jahrbücher für protestantische Theologie»* 15 (1889), pp. 430-471.
Glunz, H. H.: *Die Literaturästhetik des europäischen Mittelalters*, Bochum-Langendreer 1937 (reimpresión: Francfort/M. 1963).
Guth, K.: «Zum Verhältnis von Exegese und Philosophie im Zeitalter der Frühscholastik» en: *«Recherches de. théologie ancienne et médiévale»* 38 (1971), pp. 121-136.
Pépin, J.: *Dante et la tradition de l'allégorie*, Montréal-París 1970.
Scholem, G.: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, . Zurich-Francfort/M. 1958.
Smally, B.: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952.
Spicq, C.: *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, París 1944.
– «Exégèse médiévale en Occident» en: *Supplément du dictionnaire de la Bible* 4 (1949), pp. 608-627.
Strack, H. / P. Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., Munich 1922-1961.
Tomás de Aquino: *Summa theologica*, 1, q. 1, 10; alem. .: *Die deutsche Thomas Ausgabe*, comp. por la Albertus-Magnus-Akademie Walberberg junto a Colonia, Salzburgo-Leipzig-Heidelberg-Graz 1933 ss. ; ed. castellano-latina: *Suma teológica*, 17 vols., B. A. C., Madrid 1955-1960.

b) *De la Reforma al siglo XIX*

La hermenéutica del protestantismo temprano

Beisser, E: *Claritas scripturae bei Martin Luther*, Gotinga 1966.
Bornkamm, H.: *Luther und das Alte Testament*, Tubinga 1948.
Dannhauer, J. C.: Hermenéutica *sacra sive methodus exponendarum sacrarum literarum*, Augsburg 1654.
Dannhauer, J. C.: *Idea Boni Interpretis*, Estrasburgo 1630.
Ebeling, G.: «Die Anfänge von Luthers Hermeneutik» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 48 (1951), pp. 179-230.
– «Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik» en: *«Religion in Geschichte und, Gegenwart»* 9/1 (1942) (reimpresión: Darmstadt 1962).

Ficker, J.: «Anfänge reformatorischer Bibelauslegung. Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit» prefacio de: *Luthers Gesammelte Werke* 1, 1, Weimar 1980.
Flacius Illyricus, M.: *Clavis, scripturae sacrae*, Basilea 1567-Francfort/M. -Leipzig 1719. Reimpresión de la ed. de 1719 en: ibíd. ., *Über den Erkenntnisgrund der heiligen Schrift*, comp. de L. Geldsetzer, Düsseldorf 1968.
Flacius Illyricus, M.: *De ratione cognoscendi sacras literas*, Düsseldorf 1968 (reimpresión de la ed. de 1719).
Franzmann, M. A.: «Seven Theses on Reformation Hermeneutics» en: *«Concordia Theological Monthly»* 49/4 (1969), pp. 235-246.
Hahn, E: «Luthers Auslegungsgrundsätze und ihre theologischen Voraussetzungen» en: *«Zeitschrift für systematische Theologie* (1934-1935), pp. 165-218.
Hankamer: *Die Sprache, ihr Bild und ihre Deutung im 16. und 17. Jahrhundert*, Bonn 1927.
Henrici, R: «Herméneutique, œcuménisme et religion. Le cas Leibniz» en: *«Archivio di filosofia»* (1968), pp. 553-561.
Hermann, R.: *Von der Warheit der heiligen Schrift. Untersuchungen über Luthers Lehre von der Schrift*, Tübingen 1958.
Holl, K.: *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst*, Tubinga 1932.
Horning, W.: *Der Straßburger Universitätsprofessor, Münsterprediger und Präsident des Kirchenkonvents Dr. Johann Conrad Dannhauer geschildert nach benützten Druckschriften und Manuskripten aus dem 17. Jahrhundert*, Estrasburgo 1883.
Kimmerle: «Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 67 (1970), pp. 162-182.
Kraus J. H.: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen 1956, ²1969.
Lücke, F.: *Grundrißi der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte*, Göttingen 1817.
Lutero, M.: *Luthers Gesammelte Werke* (Weimarer Ausgabe), 66 vols., Weimar 1883 ss.
Meinhold: *Luthers Sprachphilosphie*, Berlín 1958.
Moldaenke, G.: *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation*, vol. I: Matthias Flacius Illyricus, Stuttgart 1936.
Montgomery, J. W.: «Lutherische Hermeneutik und Hermeneutik heute» en: *«Lutherischer Rundblick»* 15/1 (1967), pp. 2-32.
Rosenzweig, E: *Die Schrift und Luther*, Berlín 1926.
Scholder, K.: *Ursprünge und Probleme der Bibel-Kritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag der historisch-kritischen Theologie*, Munich 1966.
Schwartz, A. von: *Die theologische Hermeneutik des Matthias Flacius Illyricus*, Munich 1933.

Aliprandi, G.: *G. B. Vico e la Scrittura*, Turín 1949.
Altwlcker, N. (comp.): *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, Darmstadt 1971.
Bartuschat, W.: «Zum Problem der Auslegung bei Leibniz, en: R. Bubner / K. Cramer / R. Wiehl (comps.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 2, Tubinga 1970, pp. 219-241.
Baumgarten, S. J.: *Ausführlicher Vortrag der Biblischen Hermeneutik*, comp. de J. C. Bertram, Halle 1769.
– *Unterricht von der Auslegung der Heiligen Schrift. Compendium der biblischen Hermeneutik*, Halle 1742.
Beerz, M.: «Nachgeholte Hermeneutik. Zum Verhältnis von Interpretations- und Logiklehren in Barock und Aufklärung» en: *«Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte»* 55 (1981), pp. 591-628.
Bergmann, E.: *Die Begründung der deutschen Aesthetik durch A. G. Baumgarten und E. G. Meier*, Leipzig 1911.
Betti, E.: «I principi di scienza nuova di G. B. Vico e la teoria della interpretazlone storica» en: *«Nuova rivista di diritto commerciale»* 10 (1957), pp. 48-59.
Blanke, H. W.: «Georg Andreas Will: Einleitung in die historische Gelahrtheit (1766) und die Anfänge moderner Historik-Vorlesungen in Deutschland» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 3 (1985), pp. 193-268.
Blanke, H. W. / D. Fleischer: «Allgemeine und historische Wahrheiten. Chladenius und der Verwissenschaftlichungsprozeß der Historie» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 5 (1988), pp. 258-270.
Blumenberg, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort/M. 1966.
Büss, E.: *Die Geschichte des mythischen Erkennens*, Munich 1953.
Chladenius, J. M.: *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig 1752.
Chladenius, J. M.: *Einleitung zur richtigen Auslegung vernunftiger Reden und Schriften*, Leipzig 1742 (reimpresión: Düsseldorf 1969).
Chladenius, J. M.: *Vernünftige Gedanken von dem Wahrscheinlichen und desselben gefährliche Missbräuche*, Leipzig 1741.
Ernesti, J. A.: «De Origene, interpretationis sacrorum librorum grammaticae auctore» en: ibíd., *Opuscula philologico-critica*, 1764.
Ernesti, J. A.: *Institutio interpretis Novi Testamenti*, Leipzig 1792.
Friedrich, C.: Johann Martin Chladenius: Die Allgemeine Hermeneutik und das Problem der Geschichte» en: U. Nassen (comp.): *Klassiker der Hermeneutik*, pp. 43-75.
Friedrich, C.: *Sprache und Geschichte. Untersuchungen zur Hermeneutik von Johann Martin Chladenius*, Meisenheim am Glan 1978.
Geldsetzer, L.: Introducción, en: J. M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Düsseldorf 1969, pp. ix-xxix.

Geldsetzer, L.: Introducción, en. G. F. Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Düsseldorf 1965.

Griffero, T.: «Chladenius: l'ermeneutica . . . prospettivismo e obiettivismo» en: *«Rivista di estetica»* 23 (1986), pp. 3-31.

Griffero, T.: «Ciò che l'autore non sa» en: *Ciò che l'autore non sa*, Milán 1988.

Hasso Jaeger, H. -E.: «Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik» en: *«Archiv für Begriffsgeschichte»* 18 (1974), pp. 35-84.

Henn, C.: «Sinnreiche Gedanken. Zur Hermeneutik des Chladenius» en: «Archiv für Geschichte der Philosophie» 58 (1976), pp. 240-264.

Hess, J. J.: «Gränzenbestimmung dessen, was in der Bibel Mythos, Anthropopathie, personificierte Darstellung, Poesie, Vision, was würkliche Geschichte ist» en: *Bibliothek der heiligen Geschichte*, vol. II, 1792, pp. 153-254.

Husik, I.: «Maimonides and Spinoza on the Interpretation of the Bible» en: *«Supplement to the journal of the American Oriental Society»* 1 (1935), pp. 22-40.

Lange, PP. G.: *Leben Georg Friedrich Meiers*, Halle 1778.

Leibniz, G. W.: *Philosophische Schriften*, comp. de C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlín 1875-1890.

Lübbe, H.: *Säkularisierung, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Friburgo-Munich 1965.

Meier, G. E: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle 1757 (reimpresión: Düsseldorf 1965).

Müller, H.: *Johann Martin Chladenius (1710-1759)*, Berlín 1917 (reimpresión: Vaduz 1965).

Piepmeier, R.: «Baruch de Spinoza: Vernunftanspruch- und Hermeneutik» en: U. Nassen (comp.), *Klassiker der Hermeneutik*, pp. 9-42.

Semler, J. P. P.: *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, 4 vols., Halle 1771-1775.

– *Neuer Versuch zur Beförderung der Kirchlichen Hermeneutik*, Halle 1788.

– *Versuch, die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des Neuen Testaments zu befördern*, Halle 1786.

– *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*, 4 vols., Halle 1760-1769.

Spinoza, B.: *Tractatus theologico-politicus*, comp. de G. Gawlick, Hamburgo 1976 (reimpreso en la ed. bilingüe latín-alemán de G. Gawlick / E. Niewöhner, Darmstadt 1979).

Strauss, L.: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat*, Berlín 1930 (reimpresión: Darmstadt 1981).

Tagliacozzo, G. / D. P Verene (comps.): *Gian Battista Vicos Science of Humanity*, Baltimore-Londres 1976.

Warnach, Ü (comp.): *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft. Ein Forschungsgespräch*, Salzburg 1971.

Zac, S.: *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, París 1965.

Hermenéutica pietista

Dilthey, W.: «Die hermeneutische Lehre des Pietismus von den Affekten» en: ibíd., Leben Schleiermachers, *Gesammelte Schriften*, vol. XIV/1.
Francke, A. H.: *Manductio ad lectionem Scripturae Sacrae*, Halle 1693.
Francke, A. H.: *Praelectiones hermeneuticae ad viam dextre indagandi et exponendi sensum Sacrae Scripturae*, Halle 1717-1723.
Francke, A. H.: *Werke in Auswahl*, comp. de E. Peschke, Wittenberg 1969.
Greschat, M. (comp.), *Zur neueren Pietismusforschung*, Darmstadt 1977.
Kaiser, O.: «Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik» en: *«Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie»* 11 (1969), pp. 125-138.
Meyer, G.: *Der Hallenser P. August Hermann Francke in seinem Verhältnis zum Protestantismus*, Berlín 1970.
Peterson, E.: «Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts» en: *«Zeitschrift für Systematische Theologie»* 1 (1923), pp. 468-481.
*Pietismus und Bibel*, Wittenberg 1970.
Rambach, J. J.: «Dissertatio theologica de idoneo sacrarum literarum interprete» en: J. E Buddeus, *Miscellanea sacra*, Pars III, Leipzig 1730.
– *Erläuterungen über seine eigene* institutiones hermeneuticae sacrae, *aus der eigenen Handschrift des seligen Verfassers*, comp. de E. E. Neubauer, Gießen 1738.
– *Exercitationes hermeneuticae sive pars altera institutionum hermeneuticarum sacrarum,* Bremen 1728.
– *Institutio Hermeneuticae sacrae, Jena 1723.*
Ratschow, C. H.: *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, 2 vols., Gütersloh 1964-66.

Schleiermacher y la hermenéutica romántica

Ast, G. A. F: *Entwurf der Universalgeschichte*, Landshut 1808, $^2$1810.
– Epochen der griechischen Philosophie, en: F. Schlegel, *Europa II*, 2ª parte (1805), pp. 63-81 (reimpresión en: E. Behler, Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe, Munich-Paderborn-Viena -Zurich, 1958).
– *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut 1808.
– *Grundriss der Philologie*, Landshut 1808.
– *Lexicon Platonicum*, 3 vols. Leipig 1835-1838.
– *Über den Geist des Altertums und dessen Bedeutung für unser Zeitalter*, Landshut 1805 (reimpresión en: *Dokumente des Neuhumanismus*, Berlín 1831).
Schleiermacher, F. E. D.: «Allgemeine Hermeneutik von 1809/10» comp. de W. Viermond, en:
*Schleiermacher-Archiv* 1 (1985), pp. 1269-1310.

– *Dialektik*, comp. de R. Odebrecht, Leipzig 1942 (reimpresión: Darmstadt 1988)
– *Hermeneutik*, comp. de H. Kimmerle, Heidelberg 1959, [2]1974.
– *Hermeneutik. und Kritik, mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, comp. de E Lücke, Berlín 1838 (reimpresión: *Hermeneutik und Kritik*. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, comp. de M. Frank, Francfort/M. 1977).
–*Werke*, comp. de O. Braun, J. Bauer, Leipzig 1910, Aalen 1967.

Bibliografía secundaria

Avni: *The Bible and Romanticism*, La Haya París 1969.
Behler, E.: «Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Destruktion?» en: E. Behler / J. Hörisch (comps.): *Die Aktualität der FrühRomaantik*, Paderborn-Munich-Viena-Zurich 1988, pp. 141-161.
Bianco, E: «Schleiermacher e la fondazione dell'ermeneutica moderna, en: *«Archivio di filosofia»* (1968), pp. 609-628.
Birus, H.: «Zwischen den Zeiten, Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlchen Hermeneutik» en: ibíd. (comp.): *Hermneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, pp. 15-58.
– «Schleiermachers Begriff der "technischen Interpretation"» en: *Schleiermacher-Archiv* 1 (1985), pp. 591-600.
Despland, M.: «L'herméneutique de Schleiermacher dans son contexte historique et culturel» en: *«Studies in Religion/Sciences religieuses»* 12 (1983), pp. 35-50.
Flashar, H.: «Die methodisch-hermeneutœschen Ans[illegible]tze von Friedrich August Wolf und Friedrich Ast. Traditionelle und neue Begründungen» en: H. Flashar / J. Günder / A. Horstmann (comp.): *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Gotinga 1979, pp. 21-31.
Flashar, S. / J. Gründer / A. Horstmann (comps.): *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert,* Gotinga 1979.
Forstmann, H. J.: «The Understanding of Language by Friedrich Schlegel and Schleiermacher» en: *«Soundings»* 51 (1968), pp. 146-165.
Frank, M.: *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher,* Franfurt/M. 1977.
– «Der Text und sein Stil. Schleiermachers Sprachtheorie» en: ibíd., *Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Francfort/M. 1980, pp. 13-35.
– «Einleitung zu Schleiermacher» en: *Hermeneutik und Kritik*, Francfort/M. 1977, PP. 7-67.
– «Partialität oder Universalität der Divination, en: *«Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 58 (1984), pp. 238-249.
Gipper, H.: «L'ermeneutica dello spirito di Ast» en: *«Wirkendes Wort»* 15 (1965), pp. 39-61.

Hentschke, A. / U. Muhlack: *Einführung in die Geschichte der klassischen Philologie*, Darmstadt 1972.

Hinrichs, W.: «Standpunktfrage und Gesprächsmodell. Das vergessene Elementarproblem der hermeneutisch- dialektischen Wissenschaftstheorie seit Schleiermacher» en:. *«Schleiermacher-Archiv»* 1 (1985) pp. 313-538.

Horstmann, A.: «Die Forschung in der klassischen Philologie des 19. Jahrhunderts» en: *Konzeption und Begriff der Forschung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*, Studien zur Wissenschaftstheorie XII, Meisenheim 1978, pp. 27-57, 32-40.

– «Die "Klassische Philologie" zwischen Humanismus und Historismus: Friedrich August Wolf und die Begründung der modernen Altertumswissenschaft» en: *«Berichte zur Wissenschaftsgeschichte»* 1 (1978), pp. 51-70.

Hübener, W: «Schleiermacher und die hermeneutische Tradition» en: *«Schleiermacher-Archiv»* 1 (1985), pp. 561-574.

Huge, E.: *Poesie und Reflexion in der Ästhetik des frühen Friedrich Schlegel*, Stuttgart 1971.

Kimmerle, H.: «Das Verhältnis Schleiermachers zum transzendentalen Idealismus» en: *«Kantstudien»* 51 (1959-1960), pp. 410-426.

– *Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang seines spekulativen Denkens*, (tesis doctoral) Heidelberg 1957.

– «Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 67 (1970), pp 162-182.

Koppel, M.: *Schellings Einfluss auf die Naturphilosophie Görres*, Würzburg 1930.

Patsch, H.: «Friedrich August Wolf und Friedrich Ast: die Hermeneutik als Appendix der Philologie» en: U. Nassen (comp.), *Klassiker der Hermeneutik*, pp. 76-107.

– «Friedrich Schlegels "Philosophie der Philologie" und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik. Zur Frühgeschichte der Romaantischen Hermeneutik» en: *«Stationen der Hermeneutik»* en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 63 (1966), pp. 432-472.

Pleger, W.: *Schleiermachers Philosophie*, Berlín-Nueva York 1988.

Pohl, K.: «Die Bedeutung der Sprache für den Erkenntnisakt in der "Dialektik" F. Schleiermachers» en: *«Kantstudien»* 46 (1954-55), pp. 302-332.

Potepa, M.: «Hermeneutik und Dialektik bei Schleiermacher» en: *«Schleiermacher-Archiv»* 1 (1985), pp. 485-498.

Rieger, R.: *Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund*, Berlín-Nueva York 1981.

Scholtz, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt 1984.

– «Schleiermachers Dialektik und Diltheys erkenntnistheoretische Logik» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 2 (1984), pp. 171-189.

Schulz, W.: «Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers, ihre Auswirkungen und ihre Grenzen» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 50 (1953), pp. 158-184.
– «Die unendliche Bewegung in der Hermeheutik Schleiermachers und ihre Auswirkung auf die hermeneutische Situation der Gegenwart» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 65 (1968), pp. 23-52.
Szondi, P.: «L'herméneutique de Schleiermacher» en: *«Poétique»* 1 (1970), pp. 141-155.
Torrance, J. B.: «Interpretation and Understanding in Schleiermachers Theology. Some Critical Questions» en: *«Scottish Journal of Theology»* 21 (1968), pp. 268-282.
Torrance, T. F: «Hermeneutics according to F. D. E. Schleiermacher» en: *«Scottish Journal of Theology»* 21 (1968), pp. 257-267.
Vattimo, G.: *Schleiermacher filosofo dell'interpretatione*, Milán 1968.
Vercellone, G. A. F.: «Ast» en: A. Ravera (comp.), *Il pensiero ermeneutico*, pp. 93-95.
Virmond, W.: «Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik» en: *«Schleiermacher-Archiv»* 1 (1985), pp. 575-590.
Wobbermin, G.: «Schleiermachers Hermeneutik in ihrer Bedeutung für seine religionswissenschaftliche Arbeit» en: *«Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen»* Berlín 1930.

Hermenéutica filológica e histórica en el siglo XIX

Becker, L.: *Droysens Geschichtsauffassung*, (tesis doctoral) Heidelberg 1929.
Behler, E.: «Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?» en: E. Behler / J. Hörisch (comps.), *Die Aktualität der FrühRomaantik*, Paderbom / Munich 1988. pp. 141-160.
Blanke, H. W.: «Georg Andreas Wills Einleitung in die historische Gelahrtheit (1766) und die Anfänge moderner Historik-Vorlesungen in Deutschland» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 2 (1984), pp. 193-222.
Blanke, H. W. / D. Fleischer / J. Rüsen: «Historik als akademische Praxipp. Eine Dokumentation der geschichstheoretischen Vorlesungen an deutschsprachigen Universitäten von 1750 bis 1900» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 1 (1983), pp. 182-255.
Boeckh, A.: *Encyclopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, comp. de E. Bratuschek, Leipzig 1877, ²1886, Darmstadt 1966.
– *Gesammelte Kleine Schriften*, comp. de F. Ascherson, E. Bratuschek, P. Eichloht, 7 vols., Leipzig 1858-1884.
Danz, J.: «August Böckh: die Textinterpretation als Verstehen des subjektiven Objektiven» en: U. Nassen (comp.), *Klassiker der Hermeneutik*, pp. 131-172.
Droysen, J. G.: *Grundriß der Historik*, Berlín 1868, ³1882.

Droysen, J. G.: *Historik*. Vorlesungen über die Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, comp. de R. Hübner, Munich-Berlín 1937, Darmstadt 1977
– *Texte zur Geschichutheorie*, comp. de G. Birtsch / J. Rüsen, Gotinga 1972.
Grover, J. A. (también cit. como Klassen Grover): *August Boeckh's Hermeneutic and Its Relationship to Contemporary Scholarship*, (tesis doctoral) Universidad de Stanford (1972) 1973.
Hoffmann, M.: *August Böckh. Lebensbeschreibung und Auswahl aus seinem wissenschaftlichen Briefwechsel*, Leipzig 1901.
Landfester, M.: «Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff und die hermeneutische Tradition des 19. Jahrhunderts» en: H. Flashar / K. Gründer / A. Horstmann (comps.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Gotinga 1979, pp. 156-180.
MacLean, M. J.: «Johann Gustav Droysen and the Development of Historical Hermeneutics» en: *«History and Theory»* 21 (1982), pp. 347-365.
Muhlack, U.: «Zum Verhältnis von klassischer Philologie und Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert» en: H. Flashar / K. Gründer / A. Horstmann (comps.), op. cit., pp. 225-239.
Overbeck, F.: *Über Entstehung und Recht einer historischen Betrachtung der neutestamentlichen Schrift in der Theologie*, Basilea 1872.
Pflaum, J. G.: *J. G. Droysens Historik in ihrer Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft*, Gotha 1907.
Pflug, G.: «Hermeneutik und Kritik. August, Böckh in der Tradition des Begriffspaars» en: *«Archiv für, Begriffsgeschichte»* 18 (1975), pp. 138-196.
Renhe-Fink, L. von: *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Gotinga 1964.
Rüsen, J. : *Begriffene Geschichte: Genesis und Begründung der Geshcichtstheorie J. G. Droysens*, Paderborn 1969.
Schnädelbach, H.: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Friburgo-Munich 1974.
Spieler, K. -H.: *Untersuchungen zu Johann Gustav Droysens "Historik"*, Berlín 1970.
Steinthal, H.: «Darstellung und Kritik der Böckhschen Encyclopädie und Methodologie der Philologie» en: *«Zeitschrift für Völkerpsychlogie und Sprachwissenschaft»* 11 (1880), pp. 303-326, (reimpresión en: ibíd., *Kleine sprachtheoretische Schriften*, comp. de W. Bumann, Hildesheim-Nueva York 1970, pp. 564-605).
– *Die Arten und Formen der Interpretation* 1878, (reimpresión en: H.-G. Gadamer-G. Boehm. (comps.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Francfort/M. 1976, pp. 532-542).
Stierle, K.: «Altertumswissenschaftliche Hermeneutik. und die Entstehung der Neuphilologie» en: H. Flashar / K. Gründer/ A. Horstmann (comps.), op. cit., pp. 260-288.

Strohschneider-Kohrs, I.: «Textauslegung und hermeneutischer Zirkel. Zur Innovation des Interpretationsbegriffs von August Böckh» en: H. Flashar / K. Gründer / A. Horstmann (comps.), op. cit., pp. 84-102.
Vercellone, F: L'ermeneutica nell'Encyklopädie di August Böeckh, en: ibíd., L'ermeneutica e l'immagine dell antico, Turín 1988.
Vogt, E.: «Der Methodenstreit zwischen Herman und Böckh und seine Bedeutung für die Geschichte der Philologie» en: H. Flashar / K. Gründer / A. Horstmann (comps.), op. cit., pp. 103-121.
Wolf, F. A.: *Darstellung der Alterthumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert*, comp. de S. F. W. von Hoffmann, Leipzig 1830.
– *Museum der Altertumswissenschaften*, Berlín 1807 (reimpresión: Weinheim 1986).
– *Vorlesungen über die Enzyklopaedia der Alterthumswissenschaften*, comp. de J. D. Gürtler, Leipzig 1831.

Dilthey

Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften*, 19 vols., Stuttgart 1914 ss.
– Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 14/2, 1966, pp. 595-787.
– Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, en: op. cit., vol. 7, [4]1958.
– Die Entstehung der Hermeneutik, en: op. cit., vol. 5, [4]1964, pp. 317-331.
– Einleitung in die Geisteswissenschaften, en: op. cit., vol. 1, 1962; trad. cast.: *Introducción a las ciencias del espíritu*, Revista de Occidente, Madrid 1966, reedición: Alianza, Madrid 1986.
Dilthey, W. / P. Y. von Wartenburg: *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und Graf Paul Yorck von Wartenburg*, comp. de S. von der Schulenburg, Halle 1923.

Bibliografía secundaria

Acham, K.: «Diltheys Beitrag zur Theorie der Kultur- und Sozialwissenschaften» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 3 (1985), pp. 9-51.
Anz, H.: «Hermeneutik der Individualität. Wilhelm Diltheys hermeneutische Position und ihre Aporien» en: H. Birus (comp.), *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, pp. 59-88.
Bianco, F. (comp.): *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Milán 1985.
– «Dilthey e il problema del relativismo» en: G. Cacciatore / G. Cantillo (comps.), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, Bolonia 1986.
– *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Milán 1971.

Bianco, F. (comp.): *Introduzione a Dilthey*, Romaa-Bari 1985.
Boeder, H.: «Dilthey und Heidegger. Zur Geschichtlichkeit des Menschen» en: E. W. Orth (comp.), *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, pp. 161-177.
Bollnow, O. F: *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie,* 1936, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia [3]1967, Schaffhausen [4]1980.
– «Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 2 (1984), pp. 28-50.
– *Studien zur Hermeneutik*, Friburgo-Munich, vol. 1: 1982, vol. 2: 1983.
Bulhof, I. N.: *Wilhelm Dilthey. A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*, La Haya-Boston-Londres 1980.
Cacciatore, G.: *Vita e forme della scienza storica. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Nápoles 1985.
– «Dilthey e la storiografia tedesca dell'Ottocento» en: *«Studi storici»* 24/1-2 (1983), pp. 55-89.
– *Scienza e filosofia in Dilthey*, 2 vols., Nápoles 1976.
Cacciatore, G. /G. Cantillo (comp.): *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, Bolonia 1986.
Cantillo, G.: «Conoscenza storica e teoria della storia: Dilthey e Droysen» en: *«Studi storici»* 24 (1983), pp. 91-126.
Cüppers, K.: *Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken Wilhelm Diltheys*, Leipzig-Berlín 1933.
*«Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, dirigido por F. Rodi, 1983 ss.
Diwald, H.: *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Gotnga 1963.
Ermarth, M.: «Historical Understanding in theThought of Wilhelm Dilthey, en: *«History and Theory»* 20 (198l), pp. 323-334.
– «The Transformation of Hermeneutics» en: *«Monist»* 64 (1981), pp. 175-194.
– *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, Chicago-Londres 1978.
Hermann, U.: *Bibliographie Wilhelm Dilthey. Quellen und Literatur*, Weinheim-Berlín-Basilea 1960.
Holborn, H.: «Dilthey and the Critique of Historical Reason, en: *«Journal of the History of Ideas»* 11 (1950), pp. 93-118.
Hufnagel, E.: «Wilhelm Dilthey: Hermeneutik als Grundlegung der Geisteswissenschaften» en.: U. Nassen (comp.), *Klassiker der Hermeneutik*, pp. 173-206.
Ineichen, H.: *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt: Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Francfort/M. 1975.
Jensen, B. E.: «The Recent Trend in the Interpretation of Dilthey, en: *«Philosophy of the Social Sciences»* 8 (1978), pp. 419- 438.
–«The Role of Intellectual History in Dilthey's "Kritik der historischen Vernunft"» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 2 (1984), pp. 65- 91.

Johach, H.: «Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der Einleitung in die Geisteswissenschaften» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 2 (1984), pp. 92-127.

Kerckhoven, G. van: «Die Grundansätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse» en: E. W. Orth (comp.), *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, pp. 134-160.

Kornbichler, T.: *Deutsche Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert. Wilhelm Dilthey und die Begründung der modernen Geschichtswissenschaft*, Pfaffenweiler 1984.

Krausser, P.: *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Francfort/M. 1968.

Landgrebe, L.: «Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften» en: *«Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung»* 9 (1928), pp. 237-366.

Lessing, . H. -U.: Briefe an Dilthey anläßlich der Veröffentlichung seiner Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 3 (1985) pp. 193-234.

– Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften, Friburgo-Munich 1984.

– «Die zeitgenössischen Rezensionen von Diltheys Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883 bis 1885)» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 1 (1983), pp. 91-181.

– «Dilthey und Lazarus» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 3 (198-5), pp. 57-82.

Linge, D. E.: «Dilthey and Gadamer. Two Theories of Historical Understanding» en: *«Journal of the American Academy of Religion»* 41 (1973), pp. 536-553.

Makkreel, R. A.: *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton 1975.

– «Dilthey und die interpretierenden Wissenschaften: Die Rolle von Erklären und Verstehen» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 1, (1983), pp. 57-73.

– *Introduction to W. Dilthey, Descriptive Psychology and Historical Understanding*, La Haya 1977.

Marini, G.: *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, Milán . 1965.

Oehler, K.: «Dilthey und die klassische Philologie» en: H. Flashar / K. Gründer / A. Horstmann (comps.), *Philologie und Hermeneutik im l9. Jahrhundert*, Gotinga l979, pp. 181-198.

Orth, E. W. (comp.): *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, Friburgo-Munich 1984.

– *Dilthey und die Philsophie der Gegenwart*, Friburgo-Munich 1985.

Rand, C. G.: «Two Meanings of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch and Meinecke» en: *«Journal of the History of Ideas»* 21 (1964), pp. 503-518.

Rickert, H.: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tubinga 1920.

Rickman, H. P.: *Wilhelm Dilthey. Pioneer of the Human Study*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1979.
Riedel, M.: «Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften» en: R. Bubner/K. Cramer / R. Wiehl (comps.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 1, Tubinga 1970, pp. 9-80.
– *Erklären oder Verstehen? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978.
Rodi, F: «Diltheys Kritik der historischen Vernunft. Programm oder System?» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 3 (1985), pp. 140-165.
– *Morphologie und Hermeneutik. . Zur Methode von Diltheys Ästhetik*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia 1969.
– «Zum gegenwärtigen Stand der Dilthey-Forschung» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 1 (1983), pp. 260-267.
Rodi, F. /H. -U. Lessing (comps.): *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Francfort/M. 1984.
Scholtz, G.: «Schleiermachers Dialektik und Diltheys erkenntnistheoretische Logik» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 2 (1984), pp. 171-189.
Seebohm, T. M.: «Boeckh and Dilthey: the Development of Methodical Hermeneutics» en: *«Man and World»* 17/3-4 (1984) pp. 325-346.
Sommerfeld, H.: *Wilhelm Dilthey und der Positivismus. Eine Untersuchung zur "Einleitung in die Geisteswissenschaften"*, Berlín 1926.
Strube, W.: «Analyse der Textinterpretation» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 5 (1988), pp. 141-163.
Tuttle, H. N.: *Wilhelm Diltheys Philosophy of Historical Understanding: A Critical Analysis*, Leiden 1969.
Young, T. J.: «The Hermeneutical Significance of Diltheys Theory of World-Views» en: *«International Philosophical Quarterly»* 23/1 (1983), pp. 125-140.
Zöckler, C.: Dilthey und die Hermeneutik. *Diltheys Begründung der Hermeneutik als Praxiswissenschaft und die Geschichte ihrer Rezeption*, Stuttgart 1975.

La escuela diltheyana

Aron, R.: *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, París 1938 (2ª ed.: *La philosophie critique de l'histoire*. Essai sur une théorie allemande de l'histoire, París 1950, ³1964).
Bollnow, O. F: *Studien zur Hermeneutik*, vol. 2: Zur hermeneutischen Logik bei Georg Misch und Hans Lipps, Friburgo/Munich 1983.
– «Über das kritische Verstehen» en: *«Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte»* 22 (1944), pp. 1-29.
– «Verstand und Leben. Die Philosophie des jungen Nohl» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 4 (1986-87), pp. 228-265.

Kohls, E. -W.: «Einen Autor besser verstehen als er sich selbst verstanden hat. Zur Problematik der neueren Hermeneutik und Methodik am Beispiel von Wilhelm Dilthey, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch» en: *«Theologische Zeitschrift»* 26/5 (1970) pp. 321-337.
– *Vorwärts zu den Tatsachen. Zur Überwindung der heutigen Hermeneutik seit Schleiermacher, Dilthey, Harnack und Troeltsch*, Basilea 1973.
Lipps, H.: Die Verbindlichkeit der Sprache, comp. de E. -M. . v. Busse, Francfort/M. 1944, [4]1977
– *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Francfort/ 1938. (reimpresión en: ibíd., *Werke*, vol. 2, Francfort/M. 1959, [2]1975).
Meinecke, F: *Die Entstehung des Historismus*, 1936, [2]1946.
– *Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus*, 1923 (reimpresión en: ibíd., *Schaffender Spiegel. Studien zur deutschen Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung*, Stuttgart 1948).
Misch, G.: Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl, Bonn 1930, Leipzig-Berlín [2]1931, Darmstadt [3]1967.
Rodi, F: *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Francfort/M. 1990.
Rothacker, E.: *Das Verstehen in den Geisteswissenschaften*, 1925.
– «Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus» en: Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Maguncia-Wiesbaden 1954 (reimpresión en: G. Boehm / H. -G. Gadamer (comps.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Francfort/M. . 1976, pp. 221-238).
– *Einleitung in die Geistemssenschaften*, Tubinga 1920, [2]1930.
– «Historismus» en: *«Schmollers Jahrbuch»* 62 (1938), pp. 388-399.
– «Logik und Systematik der Geisteswissenschaften» en: A. Baeumler / M. Schroter (comps.), *Handbuch der Philosophie*, Bd. 11: Natur, Geist, Gott, Munich/Berlín 1927 (reimpresión: Bonn [3]1948).
Spranger, E.: *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften* 1929, Heidelberg [3]1964.
– «Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie» en: Festschrift für J. Volkelt, Munich 1918, pp. 357-403.
Troeltsch, E.: *Der Historismus und seine Probleme*, Tubinga 1922 (reimpresión: Aalen 1961).
– *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlín 1924 (reimpresión: Aalen 1966).

Nietzsche

Nietzsche, F: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, comp. de G. Colli / M. Montinari, Munich 1980.

Bibliografía secundaria


Allison, D.: «Destruction / Deconstruction in the Text of Nietzsche» en: *«Boundary»* 2/8 (1979), pp. 197-222.

Behler, E.: *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*, Munich-Paderborn-Viena-Zurich 1988.

Bertmann, M. A.: «Hermeneutic in Nietzsche» en: *«The journal of Value Inquiry»* 7 (1973), pp. 254-260.

Birus, H.: «Wir Philologen. Überlegung zu Nietzsches Begriff der Interpretation» en: *«Revue Internationale de Philosophie»* 151 (1984), pp. 373-395.

Deleuze, G.: *Nietzsche et la philosophie*, París 1962.

Derrida, J.: *L'écriture et la différence*, París, 1967.

Figel, J.: *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlín-Nueva York 1982.

– Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer. Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers» en: *«Nietzsche-Studien»* 10-11 (1981-82), pp. 408-430.

Fink, E.: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960, [3]1973.

Foucault, M.: *«Nietzsche, Freud, Marx»* en: Nietzsche. Cahiers de Royaumont, París 1967, pp. 183-200.

– «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» en: *Hommages à Jean Hyppolite*, París 1971, pp. 145-172.

Gerhardt, V.: «Die Perspektive des Perspektivismus» en: *«Nietzsche-Studien»* 18 (1989), pp. 260-281.

– *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Nietzsches*, Stuttgart 1988.

Graybeal, J.: «Nietzsche's Riddle» en: *«Philosophy Today»* 32/3- 4 (1988), pp. 232-243.

Habermas, J.: Nachwort zu F. Nietzsche. *Erkenntnistheoretische Schriften*, Francfort/M. 1968.

Hamacher, W.: «Das Versprechen der Auslegung. Überlegungen zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche» en: N. W. Bolz / W. Hübener (comps.), *Spiegel und Gleichnis*. Festschrift für Jacob Taubes, Würzburg 1983, pp. 252-273.

Heidegger, M.: *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen 1961.

Krell, D. F: «"Ashes, ashes, we all fall. . . ". Encountering Nietzsche» en: P. Michelfelder / R. E. Palmer (comp.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, pp. 222-232.

Krell, D. E / D. Wood (comps.): *Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation*, 1988.

Müller-Lauter, W.: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlín / Nueva York 1971.

–«Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, en: Nietzsche-Studien 3 (1974), SA-60.

Pöschl, V: «Nietzsche und die klassische Philologie» en: H. Flashar / K. Gründer / A. Horstmann (comps.): *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Gotinga 1979, pp. 141-155.
Risser, J.: «The Disappearance of the Text: Nietzsches Double Hermeneutic» en: *«Research in Phenomenology»* 15 (1985), pp. 113-142.
Salaquarda, J. (comp.): *Nietzsche*, Darmstadt 1980.
Schrift, A.: «Nietzsches Hermeneutic Significance» en: *«Auslegung»* 10 (1983), pp. 39-47.

## 3. La hermenéutica filosófica del siglo XX

a) *Heidegger*

Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*, Francfort/M. desde 1975.
– *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, comp. de F. W. v. Herrmann, en: GA, vol. 24, 1975.
– *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, comp. von W. Biemel, en: GA, vol. 21, 1976.
– *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen 1961.
– *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität), comp. de K. Bröcker-Oltmans, en: GA, Bd. 63, 1988.
– «Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles» (Anzeige der hérmeneutischen Situation), comp. de H. -U. Lessing, en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 6 (1989), pp. 235-276.
– *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, comp. de P. Jaeger, en: GA, vol. 20, 1979.
– *Sein und Zeit* (1927), Tubinga [14]1977; trad. cast.: *El ser y el tiempo*, F. C. E., México 1944.
– *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959; trad. cast.: *De camino al habla*, Serbal, Barcelona 1987.

Bibliografía secundaria

Bernasconi, R.: «Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer» en: *«Research in Phenomenology»* 16 (1986), pp. 1-24.
– *The Question of Language in Heideggers History of Being*, Atlantic Highlands 1985.
Caputo, J. D.: «Hermeneutics as the Recovery of Man» en: *«Man and World»* 15 (1982), pp. 343-367 (reimpresión en: B. R. Wachterhauser [comp.], *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Nueva York 1986, pp. 416-445).

– «Husserl, Heidegger, and the Question of a "Hermeneutic" Phenomenology» en: *«Husserl Studies»* 1 (1984) pp. 157-178.
Carr, D.: *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston 1974.
De Santiago Guervos, L. E.: «La radicalización ontológica de la hermenéutica en Heidegger» en: *«Pensamiento». Revista de investigación e información filosófica* 44 (1988), pp. 49-66.
Figal, G.: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, 1988.
– «Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position Martin Heideggers» en: H. Birus (comp.). *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, pp. 89-119.
Gethmann, C. F: «Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu Sein und Zeit» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 4 (1986-87), pp. 27-53.
–*Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974.
Gethmann-Siefert, A. (comp.): *Philosophie und Poesie*. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, 2 vols., Stuttgart 1988.
Gethmann-Siefert, A. / O. Pöggeler (comp.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Francfort/M. 1988.
Grondin, J.: «Le sens du titre *Être et temps*» en: *«Dialogue»* 25 (1986), pp. 709-725.
– *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, París 1987.
Hermann, F. -W. von: *Phänomenologie des Daseins*, vol. 1, Francfort/M. 1987.
– *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Francfort/M. 1974.
Hogemann, F: «Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 4 (1986-87), pp. 54-71.
Jäger, H.: *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tubinga 1978.
Jamme, C.: «Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 4 (1986-87) pp. 72-99.
Jamme, C. / O. Pöggeler (comp.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Francfort/M. 1989.
Jankowitz, W. G.: *Philosophie und Vorurteil*, Meisenheim am Glan 1975.
Kelkel, A. L.: *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, París 1980.
Kisiel, T.: «Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 4 (1986. 787), pp. 91-120.
– «The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger» en: *«Man and World»* 2 (1969), pp. 358-385.
– «Why the First Draft of Being and Time Was Never Published» en: *«The Journal for the British Society for Phenomenology»* 20 (1989), pp. 3-22.
Kockelmans, J. J.: «Destructive Retrieve and Hermeneutic Phenomenology in Being and Time» en: *«Research in Phenomenlogy»* 7 (1977), pp. 106-137
– *On Heidegger and Language*, Evanston 1972.

Maraldo, J. C.: *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Friburgo-Munich 1974.
Marx, W.: *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart 1961.
Murray, M. (comp.): *Heidegger and Modern Philosophy. Critical Essays*, New Haven-London 1978.
Pöggeler, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, 1983.
– (comp.): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Colonia-Berlín 1969.
– *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Friburgo-Munich 1983.
– «Heideggers Begegnung mit Dilthey, en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 4 (1986-87), pp. 121-160.
– «Heideggers Neubestimmung der Phänomenologie» en: *Neuere Entwicklungen des Phänomensbegriffs*, Friburgo-Munich 1980, pp. 124-162.
– (comp.): *Hermeneutische Philosophie*, Munich 1972.
Regina, U.: «Anticipazioni valutative e apertura ontologica nelle teorie ermeneutiche di M. Heidegger, R. Bultmann, H. -G. Gadamer» en: G. Galli (Comp.), *Interpretazione e valori*, Turín 1982, pp. 139-172.
Riedel, M.: «Die akroamatische Dimension der Hermeneutik» en: A. Gethmann-Siefert (comp.): *Philosophie und Poesie*. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1988, pp. 107-119.
– «Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers» en: *«Heidegger Studien»* 5 (1989), pp. 153-172.
– «Zwischen Plato und Aristoteles. Heideggers doppelte Exposition der Seinsfrage und der Ansatz von Gadamers hermeneutischer Gespr□chsdialektik, en: *«Allgemeine Zeitschrift für Philosophie»* 11 (1986), pp. 1-28.
Rodi, F.: «Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von Sein und Zeit. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1921)» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 4 (1986-87), pp. 161-176.
Sass, H. H.: *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim am Glan 1968.
Schulz, W.: «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers» en: *«Philosophische Rundschau»* 1 (1953-54), pp. 211-232.
– «Die Aufhebung der Metaphysik in Heideggers Denken» en: M. F. Fresco (comp.), *Heldeggers These vom Ende der Philosophie*, Bonn 1989, pp. 33-48.
Sheehan, T: «Heidegger's Lehrjahre» en: *The Colleglum Phaenomeniologicum. The First Ten Years*, Dordrecht-Boston-Londres 1988, pp. 77-137.
– «"Time and Being" 1925-27» en: W. Shahan / J. N. Mohanty (comp.), *Thinking about Being. Aspects of Heidegger's Thought*, Norman (Oklahoma) 1984, pp. 177-219.
Sinn, D.: «Heideggers Spätphilosophie» en: *«Philosophische Rundschau»* 14 (1967), pp. 8 1-181.
Thurnher, R.: «Heideggers "Sein und Zeit" als philosophisches Programm» en: *«Allgemeine Zeitschrift für Philosophie»* 11/3 (1986), pp. 29-52.
– «Hermeneutik und Verstehen in Heideggers "Sein und Zeit", en: *«Salzburger Jahrbuch für Philosophie»* 28-29(1985), pp. 101-114.

Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín 1967, ²1970.
Vattimo, G.: *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, 1971, ³1982; trad. cast. *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona 1986.
Volpi, F.: «La trasformazione della fenomenologica da Husserl a Heidegger» en: *«Teoria»* 4/1 (1984), pp. 125-162.
Waehlens, A. de: «Quelques problèmes ontologiques de l'herméneutique» en: *Ermeneutica e tradizione* (Archivio di filosofia), Padua 1963, pp. 43-53.
Wilson, T J.: Sein als Text. Vom Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell. Eine funktionalistische Interpretation, Friburgo-Munich 1981.
Wiplinger, F.: *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Heideggers*, Friburgo-Munich 1961.
Zaderer, M.: *Heidegger et les paroles de l'origine*, París 1986.

b) *Gadamer*

Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1985ss.
vol. 1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960), 1986; trad. cast.: *Verdad y método*, vol. 1, Sigueme, Salamanca ⁷1997.
vol. 2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*. Ergänzungen, Register, 1986, trad. cast.: Sigueme, Salamanca ³1994.
vol. 3: *Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger*, 1987.
vol. 4: *Neuere Philosophie II: Probleme-Gestalten*, 1987.
vol. 5: *Griechische Philosophie I*, 1985.
vol. 6: *Griechische Philosophie II*, 1985.
vol. 7: *Griechische Philosophie III*, 1990.
vol. 8: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, 1993.
vol. 9: *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*. 1993.
vol. 10: *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.
Die Kunst, unrecht haben zu können. Entrevista con el filósofo Hans-Georg Gadamer, en: *«Süddeutsche Zeitung»* nº 34, 10-11 de febrero 1990, pp. 16.

*Recopilaciones de textos de Hans-Georg Gadamer en lengua castellana*

*La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Valencia, Valencia 1980.
*La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid 1988.
*La herencia de Europa*, Edicions 62-Península, Barcelona 1990.
*Elogio de la teoría*. Discursos y artículos, Edicions 62-Península, Barcelona 1993.
*Poema y diálogo*, Gedisa, Barcelona 1993.
*El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid 1993.

*El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona 1995.
*Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid 1996.
*El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona 1996.
*Mito y razón*, Paidós, Barcelona 1997.
*Mis años de aprendizaje*. Herder, Barcelona 1997.
*El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid 1998.
*La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*, Paidós, Barcelona 1998
*Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona 2000.

Bibliografía secundaria

Ambrosio, F.: «Gadamer, Plato, and the Discipline of Dialogue» en: *«International Philosophical Quarterly»* 27/1 (1987), pp. 17-32.
Arthur, C. E.: «Gadamer and Hirsch The Canonical Work and the Interpreter's Intention» en: *«Cultural Hermeneutics»* 4 (1977), pp. 183-197.
Basso, M. L.: «"Comprensione" o "critica"? Appunti in margine ad "Ermeneutica e critica dell' ideologia" di H. -G. Gadamer» en: *«Filosofia Oggi»* 5 (1982), pp. 429-456.
Becker, J.: *Begegnung. Gadamer und Lévinas*, Francfort/M. 1981.
– *Der Hermeneutische Zirkel bei Gadamer und die "Alteritas" bei Lévinas, zu verstehen als ein ethisches Ereignis*, (tesis doctoral) Roma 1978.
Becker, O.: «Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst» en: *«Philosophische Rundschau»* 10 (1962), pp. 225-238.
Bellino, C.: La praticità della ragione ermeneutica. Ragione e morale in Gadamer, Bari 1984.
Bernstein, R. J.: «From Hermeneutics to Praxis» en: *«Review of Metaphysics»* 35 (1982) pp. 823-845 (reimpreso en: B. R. Wachterhauser [comp.], *Hermeneutics and Modern Philosophy*, pp. 87-110).
– «What is the Difference that Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty» en: B. R. Wachterhauser (comp.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, pp. 343-376.
Bianco, F.: «I limiti del'esperienza ermeneutica» en: A Molinaro (comp.), *Il conflitto delle ermeneutiche*, Roma 1989 pp. 23-55.
Bontekoe, R.: «A Fusion of Horizons: Gadamer and Schleiermacher» en: *«International Philosophical Quarterly»* 27/1 (1987), pp. 3-16.
Bronk, Andrzej: Rozumienie dzieje jezyk. Filozoficzna hermeneutiyka H. -G. Gadamera, Lublin 1988.
Carrington, R. S.: «A Comparison of Royce's Key Notion of the Community of Interpretation with the Hermeneutics of Galdamer and Heidegger» en: *«Transactions of the Charles S. Peirce Society»* 20 (1984), pp. 279-301.
Cota Marcal, A.: *Das Problem einer transzendentalen Hermeneutik en "Wahrheit und Methode" von H. -G. Gadamer* (tesis doctoral), Francfort/M. 1977.
Da Re, A.: *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Rimini 1982.

Da Re, A.: «Retorica ed ermeneutica in H. -G. Gadamer» en: *«Verifiche»* 2 (1982), pp. 227-248.
Davy, N.: «Baumgarten's Aesthetics: A Post-Gadamerian Reflection» en: *«The British Journal of Aesthetics»* 29/2 (1989), pp. 101-115.
Dockhorn, K.: «Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode» en: *«Göttinsche Gelehrte Anzeigen»* 218 (1966), pp. 169-206.
Dreyfus, H.: «Holism and Hermeneutics» en: *«Review of Metaphysics»* (1980), pp. 389-421.
Feil, E.: «Die "Neue Hermeneutik" und ihre Kritiker. Habermas und Albert contra Gadamer» en: *«Herder Korrespondenz»* 28 (1974) pp. 198-202.
Fruchon, P.: «Compréhension et vérité dans les sciences de l'esprit» en: *«Archives de philosophie»* 29 (1966), pp. 281-302.
– «Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H. -G. Gadamer» en: *«Archives de philosophie»* 36 (1973), pp. 529-568; 37 (1974), pp. 223-242, pp. 353-375, pp. 533-571.
– «Pour une herméneutique philosophique» en: *«Revue de Métaphysique et de Morale»* 82 (1977), pp. 550-566.
– «Ressources et limites d'une herméneutique philosophique» en: *«Archives de philosophie»* 30 (1967), pp. 411-438.
García Roca, J.: *La ontología hermenétitica. Significación y límites. El pensamiento de Hans-Georg Gadamer*, Valencia 1979.
Garrett, J. E.: «Hans-Georg Gadamer on "Fusion of Horizons"» en: *«Man and World»* 11 (1978), pp. 392-400.
Graeser, A.: «Über "Sinn" und "Bedeutung" bei Gadamer» en: *«Zeitschrift für philosophische Forschung»* 38 (1984), pp. 436-445.
Gram, M. S.: «Gadamer on Hegel's Dialectic: A Review Article» en: *«Thomist»* 43: (1979), pp. 322-330.
Griswold, C.: «Gadamer and the Interpretation of Plato» en: *«Ancient Philosophy»* 2 (198l), pp. 121-128.
Grondin, J.: «Herméneutique et relativisme» en: *«Communio»* 12 (1987), pp. 101-120.
– *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tubinga 1999 (*Hans-Georg Gadamer, una biografía*, Herder, Barcelona, *en preparación*).
– *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Königstein, 1982.
– «La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique» en: *«Archives de Philosophie»* 44 (1981), pp. 435-453.
– «Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs» en: *«Philosophisches Jahrbuch»* 90 (1983), pp. 145-153.
Hans, J. S.: «H. -G. Gadamer and hermeneutic phenomenology» en: *«Philosophy Today»* 22 (1978), pp. 3-19.
– «Hermeneutics, Play, Deconstruction» en: *«Thilosophy Today»* 24 (1980), pp. 299-317.

Heckman, S.: «Action as a List. Gadamer's Hermeneutics and the Social Scientific Analyses of Action» en: *«Journal for the Theory of Social Behavior»* 14 (1984), pp. 333-354.

Hinman, L. M.: «Gadamer's Understanding of Hermeneutics» en: *«Philosophy and Phenomenological Research»* 40 (1980), pp. 512-535.

– «Quid facti or quid juris?: The Fundamental Ambiguity of Gadamers Understanding of Hermeneutics» en: *«Philosophy and Phenomenological Research»* 40 (1980), pp. 512-535.

Hirsch, E. D.: «Truth and Method in Interpretation» en: *«Review of Metaphysics»* 18 (1965), pp. 488-507.

Hogan, J.: «Gadamer and the Hermeneutical Experience» en: *«Philosophy Todaii»* 20 (1976), pp. 3-12.

Hottois, G.: *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Bruselas 1979.

Hoy, D. C.: *The Critical Circle*, Berkeley 1978.

Ingram, D.: «Hermeneutics and Truth» en: *«Journal of the British Society for Phenomenology»* 15 (1984), pp. 62-76.

– «The Possibility of a Communication Ethic reconsidered. Habermas, Gadamer and Bourdieu on Discourse» en: *«Man and World»* 15 (1982), pp. 149-161.

– *Truth, Method and Understanding in the Human Sciences. The Gadamer/Habermas Controversy* (tesis doctoral), san Diego 1980.

Innis, R. E.: «Hans-Georg Gadamers Truth and Method». A Review Article, en: *«The Thomist»* 40 (1976), pp. 311-321.

Johnson, P.: «The Task of the Philosopher: Kierkegaard /Heidegger/Gadamer, en: *«Philosophy Today»* 28 (1984), pp. 3-19.

Kelly, M.: «Gadamer and. Philosophical Ethics» en: *«Man and World»* 21/3 (1988), pp. 327-346.

Kirkland, F. M.: «Gadamer, & Ricceur: The Paradigm of the Text» en: *«Graduate Faculty Philosophy Journal»* 6, (1977), pp. 131-144.

Kisiel ü T: «Repetition in Gadamer's Hermeneutics» en: *«Analecta Husserliana»* 2 (1972), pp. 196-203.

Knapke, M. L. : «The Hermeneutical Focus of Heidegger and Gadamer»: The Nullity of Understanding» en: *«Kinesis»* 12 (1981), pp. 31-48.

Krämer, H. J.: «Anmerkungen zur philosophischen Hermeneutik» en: *Kulturwissenschaften.* Festgabe für W. Perpeet zum 65. Gebunstag, Bonn 1980, pp. 263-274.

Kuhn, H.: «Wahrheit und geschichtliches Verstehen. Bemerkungen zu H. -G. Gadamers philosophischer Hermeneutik» en: *«Historische Zeitschrift»* 193 (1961), pp. 376-389.

Lang, P. C.: *Hermeneutik, Ideolgiekritik, Ästhetik. Über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhhetik*, Königstein 1981.

Larmore, C.: «Tradition, Objectivity, and Hermeneutics» en: B. R. Wachterhauser (comp.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, pp. 137-167.

Lawrence, F: «Gadamer and Lonergan. A Dialectical Comparison» en: *«International Philosophical Quarterly»* 20 (1980), pp. 25-47.
– «Self-knowiedge in history in Gadamer and Lonergan» en: *«Language, Truth and Meaning»*. Papers from the International Lonergan Congress 1970, Notre Dame 1972, pp. 167-217.
– «Truth and Method by Hans-Georg Gadamer» en: *«Religious Studies Review»* 3/1 (1977), pp. 35-44.
Linge, D. E.: «Dilthey and Gadamer. Two Theories of Historical Understanding» en: *«Journal of the American Academy of Religion»* 41 (1973), pp. 536-553.
Lohman, J.: «Gadamers "Wahrheit und Methode"» en: *«Gnomon»* 38 (1965), pp. 709-718.
MacIntyre, A.: «Contexts of Interpretation. Reflections on Hans Georg Gadamer's "Truth and Method"» en: *«Boston University Journal»* 24 (1976), pp. 41-46.
MacKenzie, I.: «Gadamer's Hermeneutics and the Uses Forgery» en: *«Journal for Aesthetics and Art Criticism»* 45/1 (1986), pp. 41-42.
Márcus, G.: «Diogenes Laertius contra Gadamer: Universal or Historical Hermeneutics?» en: J. Fekete (comp.), *Life After Postmodernism Essays on Value and Culture*, Nueva York, 1987, pp. 142-160.
Misgeld, D.: «On Gadamer's Hermencutics» en: *«Philosophy of the Social Sciences»* 9 (1979), pp. 221-239.
Mitscherling, J.: «Philosophical hermeneutics and "The Tradition"» en: *«Man and World»* 22/2 (1989), pp. 247-250.
Möller, J.: «Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode» en: *«Tübinger Theologische Quartalschrift»* 141 (196l), pp. 467-471.
Negrin, L.: «Two Critiques of the Autonomy of Aesthetic Consciousness: a Comparison of Benjamin and Gadamer» en: *Philosophy & Social Criticism»* 13-14 (I987), pp. 343-366.
Peters, T.: «Truth in History: Gadamer's Hermeneutics and Plannenberg's Apologetical Method» en: *«Journal of Religion»* 55 (1975), pp. 36-56.
Pöggeler, O.: H. -G. «Gadamer, Wahrheit und Methode» en: *«Philosophischer Literaturanzeiger»* 16 (1963), pp. 6-16.
Pohl, F. -W.: *Verabsolutierung der Vermittlung. Idealistische Positionen in der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers* (tesis doctoral), Hannover 1981.
Privoznik, G.: «La verità nella comprensione della storia. Nota sull'ermeneutica di H. -G. Gadamer» en: *«Salesianum»* 34 (1972), pp. 117- 140.
Ravera, M.: «Elementi per un confronto di due teorie ermeneutiche: il concetto di "tradizione" in Pareyson e in Gadamer» en: *Estetica ed ermeneutica*, Napoli 1981.
Renaud, M.: «Réflexions théologiques sur l'herméneutique de Gadamer» en: *«Revue théologique de Louvain»* 3 (1972), pp. 426-448.
Ripanti, G.: *Gadamer*, Assisi 1978.
Sansonetti, G.: *Il pensiero di Hans-Georg Gadamer*, Brescia 1988.

Sansonetti, G.: «Gli "studi platonici" di H-G. Gadamer» en: *«Studi Urbinati»* 60 (1987), pp. 41-78.
Schmidt, L. K.: *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer. An Analysis of the Legitimization of Vorurteile*, Francfort/M.-Berna-Nueva York-París 1987.
Schmied, G.: «Gadamer sozialwissenschaftlich gelesen. Hans-Georg Gadamers "Wahrheit und Methode" und die verstehende Soziologie» en: *«Theologie und Philosophie»* 62/3 (1987), pp. 423-445.
Schuckman, P.: «Aristotle's Phronesis and Gadamer's Hermeneutics» en: *«Philosophy Today»* 23 (1979), pp. 41-50.
Schultz, W.: «Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers» en: R. Bubner / K. Cramer / R. Wiehl (comps.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 1, Tubinga 1970, pp. 305-316.
– «Philosophische und theologische Hermeneutik im Gespräch. Kritische Anmerkungen zu Gadamers "Wahrheit und Methode", en: *«Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie»* 14 (1972), pp. 214-232.
Schwarz, B.: «Hermeneutik und Sachkontakt» en: V. Warnach (comp.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*. Ein Forschungsgespräch, Salzburg 1971, pp. 31-36.
Scott, C. E.: «Gadamers "Truth and Method"» en: *«Anglican Theological Review»* 59 (1977), pp. 63-78.
Scriven, M: «Verstehen again» en: *«Theory and Decision»* 1 (1970), pp. 382-386.
Seebohm, T M.: *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, Bonn 1972.
Smith, P. C.: «Gadamer's hermeneutics and ordinary language Philosophy» en: *«The Thomist»* (1979), pp. 296-321.
– «Gadamer's on Language and Method in Hegel's Dialectic» en: *«Graduate Faculty Philosophy Journal»* 5 (1975), pp. 53-72.
– «H.-G. Gadamer's Heideggerian Interpretation of Plato» en: *«Journal of the British Society of Phenomenology»* 12 (1981), pp. 211-230.
– «The Ethical Dimension Gadamer's Hermeneutical Theory» en: *«Research in Phenomenology»* 18 (1988), pp. 75-92.
Stegmüller, W.: «Der sogenannte Zirkel des Verstehens» en: K. Hüber / A. Menne (comps.), *Natur und Geschichte*. Zehnter deutscher Kongreß für Philosophie (Kiel, 1972), Hamburg 1974.
Stobbe, H. G.: *Hermeneutik-ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption*, Zúrich-Colonia 1981.
Stover, D.: «Linguisticality and Theology: Applying the Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer» en: *«Studies in Religion/Sciences Religieuses»* 5 (1975-76), pp. 34-44.
Strauss, L. /Gadamer, H. -G.: «Correspondence Concerning "Wahrheit und Methode"» en: *«Unabhängige Zeitschrift für Philosophie»* 2 (1978), pp. 5-12.
Takeda, S.: *Reflexion, Erfahrung und Praxis bei Gadamer* (tesis doctoral), Tubinga 1981.

Thulstrup, N.: «An Observation Concerning Past and Present Hermeneutics» en: *«Orbis Litterarum»* 22 (1967), pp. 24-44.

Tugendhat, E.: «The Fusion of Horizons» en: *Philosophische Aufsätze,* Francfort/M. 1992, pp. 426-432; trad. cast. en: *Ser-Verdad-Acción. Ensayos filosóficos,* Barcelona 1998, pp. 189-197.

Turk, H.: «Wahrheit oder Methode? H. -G. Gadamers "Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik"» en: H. Birus (comp.): *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer,* Gotinga 1982, pp. 120-150.

Vandenbulcke, J.: *H. -G. Gadamer. Een filosofie van het interpreteren*, Brügge 1973.

Vattimo, G.: «Estetica ed ermeneutica in H. -G. Gadamer» en: *«Rivista di estetica»* (1963), pp. 117-130 (reimpresión en: ibíd., *Poesia e ontologia*, Milán 1967, pp. 169-184).

Velkly, R.: «Gadamer and Kant: The Critique of Modern Aesthetic Consciousness» en: *«Interpretation»* 9 (1981), pp. 353-364.

Verra, V.: «Il problema della storia: H. G. Gadamer» en: ibíd., (comp.), *La filosofia dal 45 a oggi,* Roma 1976, pp. 59-69.

– *Introduzione in H. G. Gadamer, Hegel e l'ermeneutica*, Napoli 1980, pp. 7-34.

– «Ontologia ed ermeneutica in Germania» en.: *«Rivista di sociologia»* (1973), pp. 111-140.

Vitiis, P. de: «Linguaggio e filosofia della idéntità in H. -G. Gadamer» en: *«Teoria»* (1982), pp. 39-53.

Wachterhauser, B. R.: «Must We Be What We Say? Gadamer on Truth in the Human Sciences» en: ibíd. (comp.), *Hermeneutics Modern Philosophy*, Albany 1986, pp. 219-242

Wallulis, J.: «Philosophical Hermeneutics and the Conflict of Ontologies» en: *«International Philosophical Quarterly»* 24/3 (1984), pp. 283-302.

Warnke, G.: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford 1987.

Weinsheimer, J. C.: *Gadamer's Hermeneutics*, New Haven 1985.

Westphal, M.: «Hegel and Gadamer» en: B. R. Wachterhauser (comp.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, pp. 65-86.

Wiehl, R. (comp.): *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart.* Kolloquium zu Ehren des 80. Geburtstags von Hans-Georg Gadamer, Heidelberg 1981.

Wright, K.: «Gadamer: The Speculative Structure of Language» en: B. R. Wachterhauser (comp.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Nueva York 1986, pp. 193-218.

c) *Betti y la respuesta objetivista a Gadamer*

Betti, E.: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tubinga 1961, [2]1972.

Betti, E.: «Principi di scienza nuova di G. B. Vico e la teoria della interpretazione storica» en: *«Nuova rivista di diritto commerciale»* 10 (1957), pp. 48-59.
– *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, comp. de G. Mura, Roma 1987.
– «L'ermeneutica storica e la storicità del intendere» en: *«Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari»* (196l), pp. 3-28.
– *Teoria generale dell'interpretazione*: 2 vols., Milán 1955 (alemán: Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tubinga 1967).
– «Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre» en: Festschrift für E. Rabel, vol. II, Tubinga 1954, pp. 79-168 (como impresión aparte: Tubinga 1988).

Bibliografía secundaria

Volumen colectivo: *Studi in onore di E. Betti*, Milán 1962.
Bianco, E: *Oggettività dell'interpretazlone e dimensioni del comprendere. Un analisi critica dell' ermeneutica di Emilio Betti*, . Milán 1979.
Caiani, L.: «Emilio Betti e il problema dell'interpretazione» en: ibíd., *La filosofia dei giuristi italiani*, Padua 1955, pp. 163-199.
Crifò, G.: «In memoriam. Emilio Betti» en: *«Bulletino del'istituto di diritto Romano»* 70 (1967È pp. 293-320.
Crifò, G., e. a. (comp.): *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* (1978) (textos de G. Crifò, A. Schilavone, R. Costa, R. Malter, F. Bianco, A. De Gennaro, H. -G. Gadamer, N. Irti, M. Bretone, L. Mengoni).
Di Caro, A.: «Metodo e significato nel'ermeneutica di E. Betti» en: *«Hermeneutica»* 1 (1982), pp. 217-230.
Funke, G.: «Problem und Theorie der Hermeneutik. Auslegen, Denken, Verstehen in Emilio Bettis Teoria generale dell'interpretazione» en: *«Zeitschrift für philosophische Forschung»* 14 (1960), pp. 161-181.
Griffero, T.: «Ermeneutica e. canonicità dei testi» en: *«Rivista di Estetica»* 26/19-20 (1985), pp. 93-111.
– *Interpretare. L'ermeneutica di Emilio Betti*, Turín. 1988.
Grondin, J.: «L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti (1890-1968)» en: *«Archives de philosophie»* 53 (1990), pp. 177-198.
Guarino, A.: «Una teoria generale dell'interpretazione» en: *«Labeo»* 1 (1955), pp. 301-313.
Mura, G.: «La teoria ermeneutica di Emilio Betti» en: E. Betti, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienzel dello spirito*, pp. 5-53.
Rittner, H.: «Verstehen und Auslegen als Probleme der Rechtswissenschaft» en: W. Marx (comp.), *Verstehen und Auslegen*, Friburgo 1968, pp. 43-65.
Vandelbulcke, J.: «Betti-Gadamer: Eine hermeneutische Kontroverse» en: *«Tijdschrift voor Filosofie»* 32 (1971), pp. 105-113.

d) *Hermenéutica y crítica a la ideología*


Apel, K-O.: *Der Denkweg des Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Francfort/M. 1975.

– *Die Erklären:Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Francfort/M. 1979.

– «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen» en: A. Gehtmann-Siefert (comp. ,), *Philosophie und Poesie*. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, vol. 1, Stuttgart 1988, pp. 17-44.

– *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Francfort/M. 1988.

– «H. -G. Gadamers "Wahrheit und Methode"» en: *«Hegel-Studien»* 2 (1963), pp. 314-322.

– *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Francfort/M. 1978.

– «Szientismus oder transzendentale Hermeneutik?» en: R. Bubner / K. Cramer / R. Wiehl, (comp.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 1, Tubinga 1970, pp. 105-144.

– *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Francfort/ M. 1973; trad. cast.: *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Taurus, Madrid 1985.

Apel, K. -O., e. a.: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort/M. 1971.

Bar-Hillel, Y.: «On Habermas' Hermeneutic Philosophy of Language» en: *«Synthese»* 26 (1973), pp. 1-12.

Bauman, Z.: *Hermeneutics and Social Science*, Nueva York 1978.

Beetham, D.: *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Londres 1974.

Blanchette, O.: «Language, the Primordial Labor of History: A Critique of Critical Theory in Habermas» en: *«Cultural Hermeneutics»* 1 (1974), pp. 325-382.

Bleicher, J.: *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London 1980.

Boehler, D.: «Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode» en: H. Hartung e. a. (comp.), *Fruchtblätter*. Freundesgabe für A. Kelletat, Berlín 1977, pp. 15-43.

Boehler, D. / W. Kuhlmann (comp.): *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Francfort/M. 1982.

Bormann, C. von: *Der praktische Ursprung der Kritik*, Stuttgart 1974.

– «Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung» en: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort/M. 1971, pp. 83-119.

Broniak, C.: «What is Emancipation for Habermas?» en: *«Philosophy Today»* 32/3-4 (1988), pp. 195-206.

Bubner, R.: «Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt» en: R. Bubner / K. Cramer / R. Wiehl (comps.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 1, Tubinga 1970, pp. 317-342.
– «Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik» en: ibíd., *Dialektik und Wissenschaft*, Francfort/M. 1974.
– «Was ist kritische Theorie?» en: *«Philosophische Rundschau»* (1969), pp. 213-248.
Bubner, R., e. a.: «Discussion on Theory and Practice» en: *«Cultural Hermeneutics»* 2 (1974-75), pp. 363-366.
Cooper, B.: «Hermeneutics and Social Science» en: *«Philosophy of the Social Sciences»* 11 (1981), pp. 79-90.
Dallmayr, F. R.: «Hermeneutics and Historicism: Reflections on Winch, Apel, and Vico, en: *«The Review of Politics»* 39 (1977), pp. 60-81.
– *Materialien zu Habermas Erkennitnis und Interesse*, Francfort/M. 1974.
– «Reason and Emancipationt Notes on Habermas» en: *«Man and World»* 5 (1972), pp. 79-109.
Dallmayr, F. R. /T. McCarthy: *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame 1977.
Gay, W. C. / Eckstein: «Bibliographic Guide to Hermeneutics and Critical Theory» en: *«Cultural Hermeneutics»* 2 (1974-75), pp. 379-390.
Giurlanda, P.: «Habermas' Critique of Gadamer: Does It Stand Up?» en: *«International Philosophical Quarterly»* 27 (1987), pp. 31-42.
Grondin, J.: «Habermas und das Problem der Individualität» en: *«Philosophische Rundschau»* 36/3 (1989), pp. 187-205.
Gruner, R.: «Understanding the Social Sciences and his Hstory» en: *«Inquiry»* 10 (1967), pp. 151-163.
Habermas, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort/M. 1985; trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1993.
– «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik» en: R. Bubner R. / K. Cramer / R. Wiehl (comps.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 1, Tubinga 1970. pp. 73-103 (reimpreso en: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort/M. 1971, pp. 120 159).
– *Erkenntnis und Interesse*, Francfort/M. 1968; trad. cast.: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1992.
– *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Atifsätze, Francfort/M. 1988; trad. cast.: *El pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990.
– *Philosophisch-politische Profile*, Francfort/M. 1981; *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid 1986.
– *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Francfort/M. 1981; trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid [3]1992.
– «Urbanisierung der heideggerschen Provinz» en: J. Habermas / H. - G. . Gadamer, *Das Erbe Hegels*, Francfort/M. 1979.

Habermas, J.: «Wahrheitstheorien» en: *Wirklichkeit und Reflexion*. Festschrift für W. Schulz, Pfullingen 1973, pp. 211-265 (reimpreso en: ibid. ., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort/M. 1984, pp. 127-183; trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid 1989).

– *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tubinga 1967, Francfort/M. 1970.

Honneth, A. / H. Joas (comps.): *Kommunikatives Handeln*. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des konimunikativen Handelns", Francfort/M. 1986.

Honneth, A. / T. McCarthy, (comps.): Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung, Francfort/ M. 1989.

How, A. R.: «Dialogue as Productive Limitation in Social Theory: The Habermas-Gadamer Debate» en: *«Journal of the British Society of Phenomenology»* 11 (1980), pp. 131-143.

Ingram, D.: «The Historical Genesis of the Gadamer-Habermas Controversy, en: *«Auslegung»* 10 (1983), pp. 86-151.

Jay M.: «Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate» en: D. La Capra / S. L. Kaplan (comps.), *Modem European Intellectual History*, Ithaca 1982.

Kelley, M.: «The Gadamer-Habermas Debate Revisited: The Question of Ethics» en: *«Philosophy and Social Criticism»* 14/3-4 (1988), pp. 369-390.

Kisiel, T: «Ideology Critique and Phenomenology: The Current Debate in German Philosophy» en: *«Philosophy Today»* 14 (1970), pp. 151-160.

Kockelmans, J. J.: «Hermeneutik und Ethik, en: W. Kuhlmann / D. Böhler (comps.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Francfort/M. 1982, pp. 649-684.

– «Toward an Interpretive or Hermeneutic Social Science» en: *«Graduate Faculty Philosophy Journal»* 5 (1975), pp. 73-91.

Kuhlmann, W.: *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik,* Friburgo-Munich 1985.

Kuhn, H.: «Ideologie als hermeneutischer Begriff» en: R. Bubner / K. Cramer / R. Wiehl (comps.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. I, Tubinga 1970, pp. 343-356.

Lawrence, E: «Response to "Hermeneutics and Social Science"» en: *«Cultural Hermeneutics»* 2 (1974-75), pp. 321-325.

Löser, W.: «Hermeneutik oder Kritik? Die Kontroverse zwischen H. -G. Gadamer und J. Habermas» en: *«Stimmen der Zeit»* 88 (1971), pp. 50-59.

Manninen, J. / R. Tuomela (comps.): *Essays of Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of the Humanities and Social Sciences*, Dordrecht-Boston 1976.

McCarthy, T.: «On Misunderstanding "Understanding"» en: *«Theory and Decision»* 3 (1973), pp. 351-369.

– *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge-London 1978.

McIntosh, D.: «Habermas on Freud» en: *«Social Research»* 4 (1977), pp. 562-598.
Mendelson, J.: «The Habermas-Gadamer Debate» en: *«New German Critique»* 18 (1979), pp. 44-73.
– «The Problem of Rationality in Social Anthropology» en: *«Stony Brook Studies in Philosophy»* 1 (1974) pp. 1-21.
Misgeld, D.: «Discourse and Conversation. The Theory of Communicative Competence and Hermeneutics in the Light of the Debate between Habermas and Gadamer» en: *«Cultural Hermeneutics»* 4 (1976-1977), pp. 321-344.
– «On Gadamer's Hermeneutics» en: *«Philosophy of the Social Sciences»* (1979), pp. 221-239.
Okrent, M.: «Hermeneutics, Transcendental Philosophy and Social Science» en: *«Inquirü»* 27 (1984), pp. 23-49.
O'Neill, J. (comp.): *On Critical Theory*, Nueva York 1976.
Palmer, R. E.: «Response to "Hermeneutics and Social Science"» en: *«Cultural Hermeneutics»* 2 (1974-75), pp. 317-319.
Parsons, A.: «Interpretive Sociology: The Theoretical Significance of *Verstehen* in the Constitution of Social Reality» en: *«Human Studies»* 1 (1978), pp. 111-137.
Rabinow, P. / W. M. Sullivan (comps.): *Interpretive Social Sciences: A Reader*, Berkeley 1979.
Sandkühler, H. J.: «Hermeneutik und Ideologiewissenschaft» en: U. Gerber (comp.), *Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit?*, pp. 158-169.
Simon-Schaefer, R. / W Zimmerli: *Theorie zwischen Kritik und Praxis. Jürgen Habermas und. die Frankfurter Schule*, Stuttgart-Bad Canstatt 1975.
Sutherland, D. E.: «The Factor of Hermeneutics in Habermas' Critical Theory» en: *Research in Sociology of Knowledge, Sciences, and Art*, Westport 1979.
«Symposium: Hermeneutics and Critical Theory» en: *«Cultural Hermeneutics»* 2 (1975), pp. 307-390.
Thompson, J. B.: *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge-London-Nueva York-Rochelle-Melbourne-Sydney 1981.
Thompson, J. B. / D. Held (comps.): *Habermas: Critical Debates*, London 1982.
Wolff, J.: «Hermeneutics and the Critique of Ideology, en: *«Sociological Review»* 23 (1975), pp. 811-828.
Zaner, R. M.: «A Certain Rush of Wind: Misunderstanding, Understanding in the Social Sciences» en: *«Cultural Hermeneutics»* 1 (1973-74), pp. 383-402.
Zimmerli, W. C.: «Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem Hermeneutikstreit?» en: R. Simon-Schaefer / W. C. Zimmerli (comps.), *Theorie zwischen Kritik und Praxis. Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule*, Stuttgart-Bad Canstatt 1975, pp. 95-122.

e) *Ricœur*


Ricœur, P.: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París 1965

– *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique* II, París 1986.

– «Funkion der Metapher in der biblischen Sprache» en: E. Jüngel / P. Ricoeur, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Munich 1974.

– «La métaphore et le problème central de l'hernéneutique» en: *«Revue philosophique de Louvain»* 70 (1972), pp. 93-112.

– *La métaphore vive*, París 1975; trad. cast.: *La metáfora viva*, Ed. Cristiandad, Madrid 1980.

– *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París 1969.

– «Phénoménologie et herméneutique» en: E. W Orth (comp.), *Phänomenologische Forschungen*, vol. I: Phänomenologie Heute. Grundlagen und Methodenprobleme, Friburgo-Munich 1975, pp. 31-71 (reimpreso en: ibíd.: *Du texte à l'action*, pp. 39-73).

– *Philosophie de la volonté*. 1ª parte: Le volontaire et l'involontaire, París 1950. 2ª parte: Finitude et culpabilité (trad. cast.: *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982), vol. 1:. L'homme faillible, París 1960; vol. 2: La symbolique du mal, París 1960.

– *Temps et récit*, vol. 1, París 1983; vol. II: La configuration du temps dans le récit de fiction, París 1984; Bd. III: Le temps raconté, París 1985; trad. cast.: *Tiempo y narración*, 2 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1987.

– *Soi-même comme un autre*, París 1990; *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996.


Bibliografía secundaria


Bollnow, O. F: «Paul Ricœur und die Probleme der Hermeneutik» en: ibíd., *Studien zur Hermeneutik*, vol. 1, pp. 224-294.

Bouchindhomme, C. / R. Rochlitz (comps.): *«Temps et récit» de Paul Ricœur en débat*, París 1990 (textos de J. -P. Bobillot, C. Bouchindhomme, R. Bubner, C. Bremond, J. Grondin, J. Leenhardt, R. Rochlitz, P. Ricœur).

Bourgeois, P.: «Paul Ricœur's Hermeneutical Phenomenology» en: *«Philosophy Today»* 16 (1972), pp. 20-27.

Bres, Y. P.: «Ricceur: le règne des herméneutiques ou "un long détour"» en: *«Revue philosophique de la France et de l'Étranger»* 94 (1969), pp. 425-429.

Clayton, P: «Ricœur's Appropriation of Heidegger: Happy Mariage or Holzweg?» en: *«Journal of the British Society for Phenomenology»* 20/1 (1989), pp. 33-47.

Crossan, J. D.: «Paradox Gives Rise to Metaphor. Paul Ricœur's Hermeneutics and the Parables of Jesus» en: *«Biblical Research»* 24-25 (1979-80), pp. 20-37.

Gerhart, M.: «Paul Ricœur's Hermeneutical Theory as Resource for Theological Reflection» en: *«The Thomist»* 39 (1975), pp. 496-527.

Hengel, J. W. van den: *The Home of Meaning. The Hermeneutics of Paul Ricœur*, Washington 1982.
Kemp, P.: «Phenomenologie und Hermeneutik in der Philosophie Paul Ricœurs» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 67 (1970), pp. 335-347.
Klemm, D. E.: *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur*, Lewisburg 1983.
Lapointe, F. H.: «A Bibliography on Paul Ricœur» en: *«Philosophy Today»ü* 16 (1972), pp. 28-33; 17 (1973), pp. 176-182.
– «Paul Ricœur und seine Kritiker. Eine Bibliographie» en: *«Philosophisches Jahrbuch»* 86 (1979), pp. 340-356.
Lawlor, L.: «Dialectic and Iterability: The Confrontation between Paul Ricœur and Jacques Derrida» en: *«Philosophy Today»* 32/3-4 (1988), pp. 181-194.
Mudge, L. S.: «Paul Ricœur on Biblical Interpretation» en: *«Biblical Research»* 24-25 (1979-1980), pp. 38-69.
Mukenge-Bantu, P: *Expliquer et Comprendre: Spécificité de l'herméneutique de Paul Ricœur* (tesis doctoral) Université Laval (Québec) 1988.
Vansina, F. D.: *Paul Ricœur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, Leuwen 1985.
Vansina, F. D. / L. García (comps.): *Paul Ricœur. Une bibliographie systématique*, Louvain 1983.
Waldenfels, B.: «Paul Ricœur: Umwege der Deutung» en: ibíd., *Phänomenologie in Frankreich*, Francfort a. M. 19 8 3, pp. 226-3 3

f) *Hermenéutica posmoderna*

Baynes, K. / J. Bohlman / T. McCarthy (comps.): *After Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge-Londres 1987 (Beiträge von R. Rorty, J. -F. Lyotard, M. Foucault, J. Derrida, D. Davidson, M. Dummett, H. Putnam, K. -O. Apel, J. Habermas, H. -G. Gadamer, P. Ricœur, A. MacIntyre, H. Blumenberg, C. Taylor).
Bernasconi, R. / D. Wodd (comps.): *Derrida and Différance*, 1985.
Caputo, J. D.: «From the Deconstruction of Hermeneutics to the hermeneutics of Deconstruction, en: H. J. Silverman / A. Mickunas / T. Kisiel / A. Lingis (comps.), *The Horizons of Continental Philosophy. Essays on Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1988, pp. 190-204.
– «Hermeneutics as the Recovery of Man» en: B. R. Wachterhauser (comp.), *Hermeneutics and Modem Philosophy*, pp. 416-445.
– *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington-Indianapolis 1987.
Culler, J.: *On Deconstruction*, Ithaca 1982.
Derrida, J.: *De la grammatologie*, París 1967.
– *Eperons. Les styles de Nietzsche*, París 1978; trad. cast.: *Espolones: los estilos de Nietzsche*, Pre-Textos, Valencia 1997.

Derrida, J.: *La voix et le phénomène*, París 1967.
– «Mallarmé» en: *Tableau de la littérature française: de Madame de Staël à Rimbaud*, París 1974, pp. 368-379.
– *Marges de la philosophie*, París, 1972; trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1989.
Ferraris, M.: «Aspetti dell'ermeneutica del Novecento» en: M. Ravera (comp.), *Il pensiero ermeneutico*, pp. 207-277.
– «Derrida 1975-1985. Sviluppi teoretici e fortuna filosofica» en: *«Nuova Corrente»* 93-4 (1984), pp. 351-377.
Foucault, M.: *L'archéologie du savoir*, París 1969.
– *L'ordre du discours*, París 1971; trad. cast.: *El orden del discurso*, tusquets, Barcelona 1987.
– *Les mots et les choses. Une archélogie des sciences humaines*, París 1966; trad. cast.: *Las palabras y las cosas*, siglo XXI, Madsrid 1897.
Frank, M.: *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Francfort/M. 1980.
– *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Francfort/ M. 1988.
– *Was ist Neostrukturalismus?*, Francfort/M. 1984.
Frank, M. / G. Raulet /W. van Reijen (comps.): *Die Frage nach dem Subjekt*, Francfort/M. 1988.
Gasché, R.: «Deconstruction as Criticism» en: *«Glyph»* 6 (1979), pp. 177-216.
– «Joining the Text: From Heidegger to Derrida» en: Arac / Godzich / Martin (comps.), *The Yale Critics: Deconstructions in America*, Minneapolis 1983, pp. 156-175.
– *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge (Mass.) 1986.
Hörisch, J.: *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1988.
Hoy, D. C.: «Forgetting the Text: Derrida's Critique of Heidegger» en: *«Boundary»* 2/8 (1979) pp. 223-235.
– (comp.): *Foucault: A Critical Reader*, 1986 (textos de I. Hacking, R. Rorty, M. Walzer, C. Taylor, J. Habermas, B. L. Dreyfus y P. Rabinow, D. C. Hoy, E. W. Said, B. Smart, M. Jay, M. Poster, A. I. Davidson).
– «Must We Say What We Mean?: The Grammatological Critique of Hermeneutics» en: *«Review of the University of Ottawa»* 50 (1980), pp. 411-426; (reipreso en: B. R. Wachterhauser [comp]: *Hermeneutics and Modem Philosophy*, pp. 397-415).
– «Taking History Seriously: Foucault, Gadamer, Habermas» en: *«Union Seminary Quarterly Review»* 34 (1979) pp. 85-95.
Lyotard, J.-F: «Grundlagenkrise» en: *«Neue Hefte für Philosophie»* 26 (1986), pp. 1-33.

Lyotard, J.-F: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, París. 1979; trad. cast.: *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid 1989.
– *Le différend*, París 1983; trad. cast.: *La diferencia*, Gedisa, Barcelona 1988.
Madison, G. B.: *The Hermeneutics of Postmodernity. Figures and Themes*, Bloomington -Indianapolis 1988.
– *Understanding: A Phenomenological Pragmatic Analysis*, Westport-Londres 1982.
Marquard, O.: «Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist» en: *«Philosophisches Jahrbuch»* 88 (1981), pp. 1- 19 (reimpreso en: ibíd., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, pp. 117-146).
– *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Francfort/M. 1973, 1976.
Michelfelder, P. / R. E. Palmer (comps.): *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany 1989 (textos de H. -G. Gadamer, J. Derrida, F. Dallmayr, R. Forget, M. Frank, J. Simon, J. Risser, C. Shepherdson, G. B. Madison, H. Rapaport, D. G. Marshall, R. Shusterman, D. F. Krell, R. Bernasconi, J. Sallis, J. -D. Caputo, N. Oxenhandler, G. Eisenstein).
Natoli, S: Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault, Milán1981.
Orr, Leonard: *De-Structuring the Novel: Essays in Postmodern Hermeneutics*, Troy-Nueva York 1982.
– «The Hermeneutical Interplay» en: *«Journal of Thought»* 16 (1981), pp. 85-98.
Palmer, R. E.: «Postmodernity & Hermeneutics» en: *«Boundary»* 2/5 (1977), pp. 363-393.
– «Toward a Postmodern Interpretive Self-awareness» en: *«Journal of Religion»* 55 (1975), pp. 313-326.
Rorty, R.: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982; trad. cast.: *Las consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid 1996.
– «Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie» en: *«Zeitschrift für philosophische Forschung»* 42/1 (1988), pp. 3-17.
– *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979; trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1989
Rosen, S.: *Hermeneutics as Politics*, Oxford 1987.
Sallis, J. / D. Caputo: «Radical hermeneutics: Repetition, deconstruction, and the hermeneutic project» en: *«Man and World»* 22/2 (1989), pp. 251-256.
Shapiro, G.: *Postmodernism*, Nueva York 1989.
Silverman, H. J.: «Phenomenology: From Hermeneutics to Deconstruction» en: *«Research in Phenomenology»* 141 (1984), pp. 19-34.
Silverman, H. J. / D. Ihde (comps.): *Hermeneutics and Deconstruction*, Nueva York 1985 (textos de B. Magnus, T. M. Seebohm, C. O. Schrag, G. Nicholson, P. A. Heelan, V. Descombes, W. Marx, F. Rodi, M. Murray, D. Carr, M. E. Blanchard, J. Margolis, A. Lingis, R. Gasché, J. D. Caputo, T. Sheehan, N. J. Holland, S. H. Watson, G. L. Ormiston, D. Oskowski).

Silverman, H. J. / G. E. Aylesworth (comps.): The Textual Sublime. Deconstruction and its Differences, Nueva York 1989.
Vattimo, G. (comp.): *Ergebnisse der Hermeneutik*, en: ibíd.: Jenseits vom Subjekt: Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik, Graz-Viena 1986, pp. 119-147.
– *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica. nella cultura postmoderna*, Milán 1985; trad. cast.: *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1987.
– (comp.): *La sécularisation de la pensée*, París 1988 (textos de A. A. Gargani, R. Rorty, P. A. Rovatti, G. Vattimo, F. Crespi, S. Givone, . J. Rolland, A. Dal Lago, M. Ferraris, G. Carchia, H. -G. Gadamer); trad. cast.: *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona 1992.
– *Le avventure della differenza*, Milán 1980.
Vattimo, G. / P. A. Rovatti (comps.): *Il pensiero debole*, 1987.
Wellmer, A.: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Francfort/M. 1985; trad. cast.: *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad*, Visor, Madrid 1993. .
Welsch, W.: «Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosphischen Diskussion um die Postmoderne» en: *«Philosophisches Jahrbuch»* 94 (1987), pp. 111-141.
– *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

## 4. Campos de aplicación de la hermenéutica

### a) *Hermenéutica teológica*

Volúmenes colectivos:

«Il problema della demitizzanione» en: *«Archivio di filosofia»* 1-2 (1961).
*Kerygma and History. A Symposium on the Theology of R. Bultmann*, Nueva York 1962.
*Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, Tubinga 1964.

Biser, E.: *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, Munich 1970.
Bornkamm, G.: «Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion. Zum Problem der Entmythologisierung und Hermeneutik» en: *«Theolgische Rundschau»* N. F. (1963), pp. 33-141.
Bultmann, R.: «Das Problem der Hermeneutik» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 47 (1950), pp. 47-49.
– *Geschichte und Eschatologie*, Tubinga 1958, [2]1964; trad. cast.: *Historia y escatología*, Stvdium, Madrid 1974.

Bultmann, R.: *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze, 4 vols., Tubinga 1952 ss. ; trad. cast.: *Creer y comprender*, Stvdium, Madrid 1974.
Bultmann, R. / K. Jaspers: *Die Frage der Entmythologisierung*, Munich 1954.
Casper, B.: «Die Bedeutung der philosophischen Hermeneutik für die Theologie» en: *«Theologische Quartalzeitschrift»* 148 (1968), pp. 283-302.
Coreth, E.: «Hermeneutik und Metaphysik» en: *«Zeitschrift für katholische Theologie»* 90 (1968), pp. 422-450.
Ebeling, G.: «Die Bedeutung de r historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 47 (1950), pp. 1-46.
– *Einführung in die theologische Sprachlehre*, Tubinga 1971.
– «Hermeneutik» en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubingaen 1959, pp. 243-262.
– «Wort Gottes und Hermeneutik» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 56 (1959), pp. 224-251.
– *Wort und Glaube,* 3 vols., Tubinga 1962-1975.
Feneberg, R.: «Der Begriff des Verstehens in der Literaturwissenschaft. Untersuchung einer hermeneutischen Frage im Blick auf die Theologie» en: *«Zeltschrift für Theologie und Kirche»* 91 (1969), pp. 184-195.
Fruchon, P.: *Existence humaine et révélation*. Essais d'herméneutique, París 1976.
Fuchs, E.: «Alte und neue Hermeuneutik» en: H. G. Gollwitzer / H. Traub (comp.), *Hören und Handeln*. Festschrift für Ernst Wolf zum 60. Geburtstag, Muñich 1962, pp. 106-132.
– «Das hermeneutische Problem» en: E. . Dinkler (comp.), *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag, Tubinga 1964, pp. 357-366.
– «Das Neue Testament und das hermeneutische Problem» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 58 (1961), pp. 198-226.
– «Glauben und Verstehen» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 66 (1969), pp. 345-353.
– *Hermeneutik*, Bad Cannstatt 1954, [3]1963, Tubinga [1]1970.
– *Marburger Hermeneutik*, Tubinga 1968.
– *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation*, Tubinga 1959, [2]1965.
Funk, R. W: «The Hermeneutical Problem and Historical Criticism» en: J. -M. Robinson / J. B. Cobb jr. (comps.), *The New Hermeneutic*, Nueva York-Evanston-Londres 1964, pp. 164-197.
– (comp.): *History and Hermeneutic*, Tubinga-Nueva York 1967.
– Language, *Hermeneutics and the Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, Nueva York 1966.
Gabus, J. -P.: *Critique du discours théologique*, Neuchâtel 1977, pp. 106-116.
Geffre, C.: «La crise de l'herméneutique et ses conséquences pour la théologie» en: *«Revue des sciences religieuses»* 52 (1978), pp. 268- 296.

Hasenhüttl, G.: «Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann» en: J. Feiner / M. Löhrer (comp.), *Mysterium Salutis*, vol. I: Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik, Einsiedeln-Zurich / Colonia 1965, pp. 428-440.

Hecker, K.: «Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik» en: *«Catholica»* 23 (1969), pp. 62-82.

Hilberath, B. J.: *Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses*, Düsseldorf 1978.

Jaspert, B. (comp.): *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Darmstadt 1984.

Jüngel, E.: «Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie» en: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Munich1974, pp. 71-122.

Jüngel, E. / P. Ricœur: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache,* Munich 1974.

Kasper, W: «Tradition als Erkenntnisprinzip. Zur theologischen Relevanz der Geschichte» en: *«Theologische Quartalschrift»* 155 (1975), pp. 198-215.

Lorenzmeier, T.: Exegese und Hermeneutik. *Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings*, Hamburg. 1968.

Moltmann, J.: «Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums» en: *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Munich-Maguncia. 1968, pp. 12 8-146.

O'Collins, G.: «Hans-Georg Gadamer and Hans Küng. A Reflection» en: *«Gregorianum»* 58 (1977), pp. 561-566.

Ommen, T. B.: *The Hermeneutic of Dogma*, Montana 1975.

Pannenberg, W.: «Hermeneutik und Universalgeschichte» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* (reimpreso en: ibíd., *Grundfragen systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze, Gotinga 1967, ²1971, pp. 91-122; trad. cast.: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sigueme, Salamanca 1976.

– «Über historische und theologische Hermeneutik» en: ibíd., *Grundfragen systematischer Theologie.* Gesammelte Aufsätze, Gottinga 1967, ²1971, pp. 123-158.

– *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Francfort/M 1973.

Pöggeler, O.: «Hermeneutische Philosophie und Theologie» en: *«Man and World»* 7 (1974), pp. 158-176.

Rahner, K.: «Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen» en: *«Zeitschrift für katholischeTheologie»* 82 (1960), pp. 137-158.

Robinson, J. M.: «Hermeneutics since Barth» en: J. -M. Robinson / J. -B. Cobb (comp.), *The New Hermeneutic*, Nueva York-Londres 1964, pp. 1-77.

Schäfer, R.: «Die hermeneutische Frage in der gegenwärtigen evangelischen Theologie» en: O. Loretz / W. . Strolz (comp.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie,* Friburgo-Barcelona-Dar-es-Salaam-Nueva York / Sao Paulo / Tokio 1968, pp. 426-466.

Schillebeeck, E.: *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Thelogie*, Maguncia 1971.

Schultz, W.: «Wesen und Grenzen der theologischen Hermeneutik» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 46 (1938), pp. 283-304.

Stachel, G.: *Die neue Hermeneutik. Ein Überblick, Einsiedeln* 1967, Munich 1968.

Thiselton, A. C.: *The two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein,* Grand Rapids-Michigan 1980.

Turner, G.: «Wolfhart Pannenberg and the Hermeneutical Problem» en: *«Irish Theological Quarterly»* 39 (1972), pp. 107-129.

Westphal, M.: «Hegel, Pannenberg, and Hermeneutics» en: *«Man and World»* 4 (1971), pp. 276-293.

Wilson, B. A.: «Bultmann's Hermeneutics: a Critical Examination» en : *«Philosophy of Religion»* 8 (1977), pp. 169-189.

b) *Hermenéutica literaria*

Arac, J. W. / Godzich / W. Martin (comps.): *The Yale Critics: Deconstruction in America*, Minneapolis 1983.

Arthur, C.: «Gadamer and Hirsch. The canonical Work and the interpreter's intention» en: *«Cultural Hermeneutics»* 4 (1977), pp. 183-197.

Batner, W.: «Rezeptionsästhetik-Zwischenbilanz, (III): Neuphilologische Rezeptionsforschung und die Möglichkeit der klassischen Philologie» en: *«Poetica»* 9 (1977), pp. 499-521.

Bubner, R.: «Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik» en: *«Neue Hefte für Philosophie»* 5 (1973), pp. 38-73 (reimpreso en: ibíd.: *Ästhetische Erfahrung*, Francfort/M. 1989).

Buck, G.: «Hermeneutics of Texts and Hermeneutics of Action» en: *«New Literary History»* 12 (1980-81), pp. 87-95.

Dostal, R. J.: «Kantian Aesthetics and the Literary Criticism of E. D. Hirsch» en: *«Journal of Aesthetics and Art Criticism»* 3 (1980), pp. 299-306.

Forget, R (comp.): *Text und Interpretation*, Munich 1984.

Fuhrmann, M. / H. R. Jauß / W. Pannenberg (comps.): *Poetik und Hermeneutik IX: Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, Munich 1981.

Göttner, H.: *Die Logik der Interpretation. Analyse einer literaturwissenschaftlichen Methode unter kritischer Betrachtung der Hermeneutik*, Munich 1973.

Griffero, T: «Il problema dell'intenzione autorale nella critica anglosassone» en: *«Rivista di Estetica»* 14-15 (1983), pp. 181-187.
– «L'ermeneutica ricognitiva di E. D. Hirsch» en: *«Rivista di Estetica»* (1984), pp. 77-91.
– *La problematica ermeneutica in E. D. Hirsch*, Turín 1982.
Grimm, G. (comp.): *Literatur und Leser. Theorien und Modelle zur Rezeption literarischer Werke*, Stuttgart 1975.
– (comp.): *Rezeptionsgeschichte: Grundlegung einer Theorie*. Mit Analysen und Bibliographie, Munich 1977.
Harari, J. V. (comp.): *Textual Strategies*, Ithaca-Nueva York 1979.
Hirsch, E. D.: *The Aims of Interpretation*, Chicago 1976.
– «Three Dimensions of Hermeneutics» en: *«New Literary History»* 3 (1972), pp. 261-245.
– «Truth and Method in Interpretation» en: *«Review of Metaphysics»* 18 (1965), pp. 489-507.
– *Validity in Interpretation*, New Haven-Londres 1967.
Hohendahl, P. U. .: «Induction to Reception Aesthetics» en: *«New German Critique»* 10 (1977), pp. 29-63.
Hoy, D. C.: «Hermeneutic Circularity, Indeterminacy and Incommensurability» en: *«New Literary History»* (1978).
– *The Critical Circle: Literature and History in Contemporary Hermeneutics*, Berkeley 1978.
Ijsseling, S.: «Hermeneutics and Textuality» en: *«Research in Phenomenology»* 9 (1979), pp. 1-16.
*«Informa di parole»* 4 (1985): Per una critica antagonistica (Texte von G. Franci, P. Valesio, V. Fortunati).
Iser, W.: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, Munich 1976, [2]1984; trad. cast.: *El acto de leer*, Taurus, Madrid 1987.
–, *Die Apellstruktur der Texte*, Konstanz 1974 (reimpreso en: R. Warning [comp.], Rezeptionsästhetik, Munich 1975, pp. 228-252).
Japp, U.: *Hermeneutik. Der theoretische Diskurs, die Literatur und die Konstruktion ihres Zusammenhanges in den philologischen Wissenschaften*, Munich 1977.
Jauß, H. R.: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt/M. 1982; trad. cast.: *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Taurus, Madrid 1992.
– *Entstehung und Strukturwandel der allegorischen Dichtung*, Heidelberg 1968.
– *Literaturgeschichte als Provokation*, Francfort/M. 1970; trad. cast.: *Literatura como provocación*, Ediciones 62-Península, Barcelona 1976.
– «Negativität und Identifikation. Versuch zur Theorie der ästhetischen Erfahrung» en: H. Weinrich (comp.), *Poetik und Hermeneutik IV: Positionen der Negativität*, Munich 1975, pp. 263-339.
– «Paradigmenwechsel in der Literaturwissenschaft» en: V. Žmegač (comp.), *Methoden der deutschen Literaturwissenschaft*, Francfort/M. 1972, pp. 274-290.

Jauß, H. R (comp.): *Poetik und Hermeneutik I: Nachahmung, und Illusion*, Munich 1964.
– (comp.): *Poetik und Hermeneutik III: Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, Munich 1968.
– «Theses on the Transition from the Aesthetics of Literary Works to a Theory of Aesthetics Experience» en: M. J. Valdés / O. J. Miller (comps.), *Interpretation of Narrative*, pp. 137-147.
– «Zur Abgrenzung und Bestimmung einer literarischen Hermeneutik» en: M. Fuhrmann / H. -R. Jauß / W. Pannenberg (comp.), *Poetik und Hermeneutik* IX, pp. 459-481.
Jauß, H. R. / W. Godzich (comps.): *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, Minneapolis 1982.
Juhl, P. D.: *Interpretation: An Essay on the Philosophy of Literary Criticism*, Princeton 1980.
Leibfried, E.: *Literarische Hermeneutik. Eine Einführung in ihre Geschichte und Probleme*, Tubinga 1980.
Madison, G. B.: «Eine Kritik an Hirschs Begriff der "Richtigkeit"» en: G. Boehm / H. -G. Gadamer (comps.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Francfort/M. 1978, pp. 393-425.
Man, P. de: *Allegories of Reading*, New Haven 1979.
– *Blindness and Insight*, Nueva York 1971, Minneapolis $^{2}$1983.
– *The Resistance to Theory*, Minneapolis 1985.
– *The Rhetoric of Romanticism*, Nueva York 1986.
Mandelkow, K. -R.: «Probleme der Wirkungsgeschichte» en: *«Jahrbuch für Internationale Germanistik»* 2 (1970), pp. 71-84.
McKnight, E. V: *Meaning inTexts: The. Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics*, Philadelphia 1978.
Mecklenburg, N.: *Kritisches Interpretieren. Untersuchungen zur Theorie der Literaturkritik*, Munich 1972.
Medina, A.: *Reflection, Time and the Novel: Toward a Communicative Theory of Literature*, Boston 1979.
Meiland, J.: «Interpretation as cognitive discipline» en: *«Philosophy and Literature»* 2 (1978), pp. 23-45.
Metscher, T: «Literature and Art as Ideological Form» en: *«New Literary History»* 11 (1979), pp. 21-39.
Miller: «Deconstructing the Deconstructeurs» en: *«Diacritics»* 2 (1975), pp. 24-31.
– *Fiction and Repetition. Seven English Novels*, Oxford 1982.
– «The Critic as Host» en: *«Critical Inquiry»* 3 (1977), pp. 439-447.
Muto, S.: «Reading the Symbolic Text: Some Reflections on Interpretation» en: *«Humanitas»* 8 (1972), pp. 169-191.
Nassen, U. (comp.): *Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik*, Paderborn 1979.

Palmer, R. E.: «Allegorical, Philological and Philosophical Hermeneutics» en: *«Review of the University of Ottawa»* 50 (1980), pp. 338-360.

– «Phenomenology as Foundation for a Post-Modern Philosophy of Literary Interpretation» en: *«Cultural Hermeneutics»* 1 (1973-74), pp. 207-223.

Pasternack, G.: *Theoriebildung in der Literaturwissenschaft. Einführung in die Grundlagen des Interpretationspluralismus*, Munich 1975.

Piché, C.: «Expérience esthétique et herméneutique philosophique» en: *«Texte»* 3 (1984), pp. 179-191.

Pitte, M. van de: «Hermeneutics and the "Crisis" of Literature» en: *«The British Journal of Aesthetics»* 24/2, pp. 99-112.

Seeburger, E: «The distinction between "meaning" and "significance". A Critique of the Hermeneutics of E. D. Hirsch» en: *«The Southern Journal of Philosophy»* 17 (1978), pp. 249-262.

Staiger, E.: *Die Kunst der Interpretation*, Zurich 1955.

Stierle, K.: «Text als Handlung und Text als Werk» en: M. Fuhrmann / H. R. Jauß / W. Pannenberg (comps.), *Poetik und Hermeneutik* IX, pp. 537-545.

«Symposium: Hermeneutics, Post-Structuralism, and Objective Interpretation» en: *«Papers on Language and Literature»* 7 (1981), pp. 48-87.

Szondi, P.: *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Francfort/M. 1975.

Wachterhauser, B.: «Interpreting Texts: Objectivty or Participation?» en: *«Man and World»* 19/4 (1986), pp. 439-457.

Warneken, B. J.: «Zu H. R. Jauß Programm einer Rezeptionsästhetik, en:P. U. Hohendhal (comp.), *Sozialgeschichte und. Wirkungsästhetik*, Francfort/M. 1974, pp. 290-296.

Warning, R. (comp.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, Munich 1975.

Weimar, K.: Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik, Tubinga 1975.

Weinrich, H. (comp.): *Poetik und Hermeneutik* IV: Positionen der Negativität, Munich 1975.

Wellek, R.: «Zur methodischen Aporie einer Rezeptionsgeschichte» en: R. Koselleck / W. - D. Stempel (comps.), Geschichte-Ereignis und Erzählung, Munich 1973, pp. 515-517

Wellek, R. / A. Warren: *Theorie der Literatur*, Francfort/M. 1972.

Zimmerman, B.: *Literaturrezeption im historischen Prozess: Zur Theorie einer Rezeptionsgeschichte der Literatur*, Munich 1977.

c) *Hermenéutica y filosofía práctica*

Bernastein, R. J.: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia 1983.

Bianco, F.: «Validità e limiti del modello ermeneutico nelle scienze sociali» en: *«Paradigmi»* 6/16 (1988), pp. 69-87.

Bruns, G. L.: «On the Tragedy of Hermeneutical Experience» en: *«Research in Phenomenology»* 18 (1988), pp. 191-204.

Bubner, R.: «Eine Renaissance der prakischen Philosophie» en: *«Philosophische Rundschau»* 22/1-2 (1975), pp. 1-34.

– *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. - Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Francfort/M. 1984.

– *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Francfort/M. 1982.

– *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart 1980.

Buck, G.: «Hermeneutics of Texts and Hermeneutics of Action» en: *«New Literary History»* 12 (1980), pp. 87-96.

– *Hermeneutik und Bildung. Elemente einer verstehenden Bildungstheorie*, Munich 1981.

– The Structure of Herrmeneutic Experience and the Problem of Tradition» en: *«New Literary History»* 10 (1978), pp. 31-47.

Da Re, A.: *L'etica tra felicità e virtù*, Bolonia 1986.

Höffe, H.: *Prakische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Munich-Salzburgo 1971.

Hollinger, R.: «Practical Reason and Hermeneutics» en: *«Philosophy and Rhetoric»* 18 /2 (1985), pp. 113-122.

Hookway, C. / P. Petit (comps.): *Action & Interpretation*, Cambridge 1978.

Hoy, T: Praxis, Truth and Liberation. Essays on Gadamer, Taylor, Polanyi, Habermas, Gutierrez, and Ricœur, Lanham-Nueva York-Londres 1988.

Jung, H. J.: «A Hermeneutical Accent on the Conduct of Political Inquiry» en: *«Human Studies»* 1 (1978), pp. 48-82.

Kamper, D.: «Hermeneutik-Theorie einer Praxis?» en: *«Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie»* 5 (1974), pp. 39-53.

Kemp, P.: «Le conflit entre l'herméneutique et l'éthique» en: *«Revue de métaphysique et de morale»* 91/1 (1986), pp. 115-131.

Klemm, D. E. . (comp.): *Hermeneutical Inquiry*. Vol. II: The Interpretation of Existence, Atlanta 1986.

Lawrence, E: «Dialectic and Hermeneutic Foundational Perspectives on the Relationship between Human Studies and the Project of Human Self-Constitution» en: *Philosophy and Social Theory*. A Symposium, en: Stony Brook Studies in Philosophy I (1974), pp. 37-59.

Luckmann, T.: «Zum hermeneutischen Problem der Handlungswissenschaften» en: M. Fuhrmann / H. R.:Jauß / W. Pannenberg, (comps.): *Poetik und Hermeneutik* IX, Munich 1981, pp. 513-523.

Madison, G. B.: *The Logic of Liberty*, Nueva York-Westport-Londres 1986.

Marquard, O.: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986.

Marsch, J. L.: «Objectivity, Alienation, and Reflection, en: *«International Philosophical Quarterly»* 22 (1982), pp. 130-139.

Nassen, U.: Studien zur Entwicklung einer materialen Hermeneutik, Munich 1979.
Nörr, D.: «Das Verfhältnis von Fall und Norm als Problem der reflektierenden Urteilskraft» en: M. Fuhrmann / H. R. Jauß / W. Pannenberg (comp.): *Poetik und Hermeneutik* IX, Munich 1981, pp. 395-407.
Otto, E.: «Die Applikation als Problem der Politischen Hermeneutik» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 71 (1974), pp. 145-180.
Packer, M. J. / R. B. Addison (comps.): *Entering the Circle. Hermeneutic Investigation in Psychology*, Nueva York 1989.
Page, C.: «Axiomatics, Hermeneutics and Practical Rationality» en: *«International Philosophical Quarterly»* 27/1 (1987), pp. 81-100.
Pavlovic, K. R.: «Science and Autonomy: The Prospects for Hermeneutic Science» en: *«Man and World»* 14 (1981), pp. 127-140.
Pfafferott, G.: *Ethik und Hermeneutik. Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform*, Königstein 1981.
Pöggeler, O.: «Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie» en: G. -G. Grau (comp.), *Probleme der Ethik*, Munich 1972, pp. 45-81.
Rabinow, P. / W. Sullivan (comp.): *Interpretive Social Science*, Berkeley 1979.
Raulet, G.: «Hermeneutik im Prinzip der Dialektik» en: *Ernst Blochs Wirkung*. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag, Francfort/M. 1975, pp. 284-304.
Rickman, H. P: «Recent Anglo-Saxon Philosophy of the Social Sciences» en: *«Dilthey-Jahrbuch»* 2 (1984), pp. 322-338.
Riedel, M.: *Für eine zweite Philosophie*, Francfort/M. 1988.
– Urteilskraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung, Francfort/M. 1989.
– (comp.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Friburgo 1972-1974.
Ritter, J.: «Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft» en: ibíd., *Subjektivität*, Francfort/M. 1974, pp. 105-140.
– *Metaphysik und Politik*. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt/M. 1969.
Rosso: *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria del'interpretazione di Luigi Pareyson*, Milán 1980.
Rurak, J.: «The Imaginative Power of Utopias: A Hermeneutic for Its Recovery» en: *«Philosophy and Social Criticism»* 8 (1981), pp. 183-206.
Rutt, T.: «Die hermeneutische Dimension der Erziehungswirklichkeit» en: V. Warnach (comp.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*. Ein Forschungsgespräch, Salzburgo 1971, pp. 113-120.
Santiago Guervos, L. E.: «Filosofía práctica y hermenéutica» en: *«Estudios Filosóficos»* 35 (1986), pp. 7-26.
Schönherr, H. -M. A.: «Ökologie als Hermeneutik. Ein wissenschaftstheoretischer Versuch» en: *«Philosophia Naturalis»* 24/3 (1987), pp. 311-332.
Shapiro, M. J.: *Language and Political Understanding: The Politics of Discursive Practices*, New Haven 1981.

Siemek, M.: «Marxism and the Hermeneutic Tradition» en: Dialectics and Humanism 2 (1975), pp. 87-103.

Simon, M. A.: *Understanding of Human Action: Social Explanation and the Vision of Social Science*, Nueva York 1981.

Taylor, C.: *Human Agency and Language*. Philosophical Papers I, Cambridge 1985.

– «Understanding in Human Science» en.: *«Review of Metaphysics»* 34 (1980), pp. 25-55.

Tellenbach, H.: «Hermeneutische Akte in der klinischen Psychiatrie» en: V. Warnach (comp.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*. Ein Forschungsgespräch, Salzburgo 1971, pp. 139-144.

Truzzi, M. (comp.): *Subjective Understanding in the Social Sciences*, Reading, MA 1974.

Turner, S. / D. Carr (comps.): «The Process of Criticism in Interpretative Sociology & History» en: *«Human Studies»* 1 (1978), pp. 138-152.

Vollrath, E.: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart 1977.

Volpi, F.: «La rinascita della filosofia pratica in Germania» en: C. Pacchiani / A. Terme (comp.), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci 1980, pp. 11-97.

Waldenfels, B.: *Der Spielraum des Verhaltens*, Francfort/M. 1980.

Walhout, D.: «Hermeneutics and the Teaching of Philosophy» en: *«Teaching Philosophy»* 7 (1984), pp. 303-312.

Wright, G. H. von: *Explanation and Understanding*, Ithaca 1971

– *Philosophical Papers*, vol. I: Practical Reason, Oxford 1983.

d) *Hermenéutica y toría de la ciencia*

Abel, T.: «The Operation called "Verstehen"» en: *«American Journal of Society»* 54 (1948), pp. 211-218 (reimpreso en: H. Feigl / M. Brodbeck [comp.] *Readings in the Philosophy of Science*, Nueva York 1953.

– «Verstehen I and Verstehen II» en: *«Theory and Decision»* 6.

Acham, K.: «Hermeneutik und Wissenschafutheorie aus der Sicht des Kritischen Rationalismus. Zum Verhältnis von Hermeneutik und Sozialwissenschaften» en: U. Gerber (comp.), *Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit?*, pp. 102-128.

Albert, H.: *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tubinga 1982.

– «Theorie, Verstehen und Geschichte» en: *«Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie»* 1 (1970), pp. 2-23.

– *Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga 1968, ⁴1980.

– *Transzendentale Träumereien. K. -O. Apel und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg 1975.

Antiseri, D.: «Epistemologia, ermeneutica e storiografia» en: *«Archivio di filosofia»* (1974), pp. 264-270.

Baumgart-Thome, Y.: *Das Problem der Geisteswissenschaften in der analytischen Philosophie und Wissenschaftstheorie. Unter besonderer Berücksichtigung der Rekonstruktion der Hermeneutik*, Meisenheim am Glan 1978.

Bubner, R.: «Transzendentale Hermeneutik?» en: R. Simon-Schäfer / W. C. Zimmerli (comp.), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften, Konzeptionen, Vorschläge, Entwürfe*, Hamburg 1975, pp. 56-70.

– «Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik. Ein Diskussionsbeitrag» en: ibíd.: *Dialektik und Wissenschaft*, Francfort/M. 1973, pp. 89-111.

Chisholm, R. M.: «Verstehen: the Epistemological Question» en: *«Dialectica»* 33 (1979), pp. 233-246.

Conolly, J. M. / T. Keutner (comps.): *Hermeneutics Versus Science? Three German Views*. Essays by H. -G. Gadamer, E. K. Specht, W. Stegmüller, Notre Dame 1988.

Crowley, C. B.: *Universal Mathematics in Aristotelian-Thomistic Philosophy: The Hermeneutics of Aristotelian Texts Relative to Universal Mathematics*, Washington 1980.

Ebeling, G.: *Kritischer Rationalismus? Zu H. Alberts Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga 1973.

Feyerabend, P. K.: *Against Method*, Londres 1974; trad. cast: *Contra el métido*, Ariel, Barcelona 1989.

– *Erkenntnis für freie Menschen*, Francfort/M. 1980.

Follesdal, D.: «Hermeneutics and the Hypothetico-Deductive Method» en: *«Dialectica»* 33 (1979), pp. 319-336.

Follesdal, D.: «The Status of Rationality Assumptions in interpretation and in the Explanation of Explanation» en: *«Dialectica»* 36 (1982), pp. 302-316.

Freundlieb, D.: *Zur Wissenschaftstheorie der Literaturwissenschaft: eine Kritik der transzendentalen Hermeneutik*, Munich 1978.

Gerber, U. (comp.): *Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit? Der Standort der Hermeneutik im gegenwärtigen Wissenschaftskanon* (Loccumer Kolloquium. 2), - Loccum 1972.

Gründer, K.: «Hermeneutik und Wissenschaftstheorie» en: *«Philosophisches Jahrbuch»* 75 (1967-68), pp. 152-165.

Gutting, G.: «Paradigms and Hermeneutics: A Dialogue on Kuhn, Rorty and the Social Sciences» en: *«American Philosophical Quarterly»* 21 (1984), pp. 1-16.

Heelan, P. A.: «Perception as a Hermeneutical Art» in *«Review of Metaphysics»* 37 (1983), pp. 61-76.

– «Towards a Hermeneutics of Science» en: *«Main Currents»* 28 (1971), pp. 85-93.

Heintel, E.: «Verstehen und Erklären» en: V. Warnach (comp.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*. Ein Forschungsgespräch, Salzburgo 1971, pp. 67-76.

Helmholtz, H. von: «Über das Verhältmis der Naturwissenschaft zur Gesammtheit der Wissenschaft» en: ibíd.: *Vorträge und Reden*, Braunschweig 1884.
Hempel, C. G.: «Erklärung in Naturwissenschaft und Geschichte» en: L. Krüger (comp.), *Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaft*, Colonia-Berlín 1970, pp. 215-238.
– «Wissenschaftliche und historische Erklärungen» en: H. Albert (comp.), *Theorie und Realität*, Tubinga 1964, ²1972, pp. 237-261.
Janssen, P.: «Die hermeneutische Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Geisteswissenschaft und ihre Problematik» en: Natur und Geschichte. X. Deutscher Kongreß für Philosophie. Kiel 8-12 octubre 1972, Hamburg 1973, pp. 363-370.
Joseph, G.: «Interpretation in the Physical Sciences» en: *«Southem California Law Review»* 58 (1985), pp. 9-14.
Kamper, D.: *Philosophie der Geisteswissenschaften als Kritik ihrer Methoden*, La Haya 1978.
Kimmerle, H.: «Die Funktion der Hermeneutik in den positiven Wissenschaften» en: *«Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie»* 5 (1974), pp. 54-73.
Kisiel, T.: «Hermeneutic Models for Natural Science» en: *Die Phänomenologie und die Wissenschaften*, Friburgo-Munich l976, pp. 180-190.
– «Scientific Discovery: Logical, Psychological, or Hermeneutical?» en: D. Carr / E. S. Casey (comps.), *Explorations in Phenomenology*, La Haya 1973, pp. 263-284.
Kolb, J.: «Hermeneutik in der Physik» en: *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*. Ein Forschungsgespräch, Salzburgo-Munich 1971, pp. 85-99.
König, E.: «Wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Interpretation historischer Texte» en: Natur und Geschichte, X. Deutscher Kongreß für Philosophie. Kiel 8-12 octubre 1972, Hamburg 1973, pp. 379-386.
Krüger, L.: «Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften» en: R. Bubner/ K. Kramer/ R. Wiehl (comps.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 1, Tubinga 1970, pp. 3-30.
Kuhn, T. S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.
Lakatos, I.: «Falsification and the Methodology of Scientific Research Programms» en: I. Lakatos / A. Musgrave (comps.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970; trad. cast.: *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona 1974.
Lawrence, F.: «Dialectics & Hermeneutic: Foundational perspectives on the Relationship between Human Studies and the Project of Human Self-Constitution» en: *«Stony Book Studies in Philosophy»* 1 (1974), pp. 37-59.
Lorenzen, P.: «Szientismus versus Dialektik» en: R. Bubner /K. Kramer / R. Wiehl (comps.): *Hermeneutik und dialektik*, vol. 1, Francfort/M. 1970, pp. 57-72.

MacIntyre, A.: «Contexts of Interpretation» en: *«Boston University Journal»* 24/1 (1976), pp. 431-446.
– «Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science» en: *Monist»* 60 (1977), pp. 453-472.
Patzig, G.: «Erklären und Verstehen. Bemerkungen zum Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften» en: *«Neue Rundschau»* 84 (1973), pp. 392-413.
Popper, K. R.: *Conjectures and Refutations*, Londres 1965.
– *Logik der Forschung*, 1934, Tubinga [6]1976.
– *The Poverty of Historicism*, Londres 1957.
Poster, M.: «Interpreting Texts: Some New Directions» en: *«Southern California Law Review»* 58 (1985), pp. 15-18.
Rickert, H.: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Friburgo 1896, Tubinga [5]1929.
– *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Friburgo 1899, Tubinga [6]1926; trad. cast.: *Ciencia cultural y ciencia natural*, Espasa Calpe (Austral), Madrid 1964.
Rohs, P.: *Die Vernunft der Erfahrung. Eine Alternative zum Anarchismus der Wissenschaftstheorie*, Meisenheim 1979.
Seiffert, H.: «Hermeneutik und Wissenschaftstheorie. Hermeneutik und wissenschaftstheoretische Positionen» en: U. Gerber (comp.), *Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit?*, pp. 40-47.
– «Hermeneutik und Wissenschaftstheorie. Nachgereichte Thesen zum Statement, en: U. Gerber (comp. .), op. cit., pp. 173-175.
Simon Schäfer, R. / W. C. Zimmerli (comps.): *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*, Hamburg 1975.
Stegmüller, W.: «Der sogenannte Zirkel des Verstehens» en: K. Hüber / A. Menne (comps.) Natur und Geschichte. Zehnter deutscher Kongreß für Philosophie. Kiel 1972, Hamburg 1974.
– «Die sogenannte Methode des Verstehens» en: ibíd.: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, vol. I, Berlín-Heidelberg-Nueva York 1969, pp. 360-375.
Taylor, C.: «Interpretation and the Sciences of Man» en: *«Review of Metaphüsics»* 25 (1971), pp. 3-51.
Thurnher, R.: «Erklärung in genetischen und systematischen Zusammenhängen» en: *«Dialectica»* 33 (1979), pp. 189-200.
Warnach, V (comp.): *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*, Salzburgo 1971.
Wieland, W.: «Möglichkeiten der Wissenschaftstheorie» en: R. Bubner / K. Cramer / R. Wiehl (comps.) *Hermeneutik und Dialektik*, vol. I, Tubinga 1970, pp. 31-56.
Wright, G. H. von: *Explanation and Understanding*, Nueva York 1971; trad. cast.: *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid 1987.

e) *Hermenéutica y lenguaje*

Apel, K. -O.: *Der Denkweg von C. S. Peirce*, Francfort/M. 1975.

– (comp.): *Sprachpragmatik und. Philosophie*, Francfort/M. 1976.

Batey, R. / J. H. Gill: «Fact, Language, and Hermeneutic. An Interdisciplinary Exploration» en: *«Scottish Journal of Theology»* 23 (1970), pp. 13-26.

Blumenberg, H.: *Arbeit am Mythos*, Francfort/M. 1981.

Bubner, R.: «Wohin tendiert die analytische Philosophie?» en: *«Philosophische Rundschau»* 34 (1987), pp. 257-281.

Coseriu, E.: *Synchronie, Diachronie und Geschichte. Das Problem des Sprachwandels*, Munich 1974.

Danto, A. C.: *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965.

Davidson, D.: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984.

Deetz, S.: «Hermeneutics and Research in Interpersonal Communication» en: J. Pilotta (comp.), *Interpersonal Communication*. Essays in Phenomenology and Hermeneutics, pp. 1-14.

Fahrenbach, H.: «Die logischhermeneutische Problemstellung in Wittgensteins "Tractatus"» en: R. Bubner / K. Cramer / R. Wiehl (comps.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. II, Tubinga 1970, pp. 25-54.

Fell, E.: «Verstehen und Verständigung. Zur Problematisierung neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses» en: *«Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie»* 28 (198l), pp. 206-252.

Fischer-Lichte, E.: *Bedeutung. Probleme einer semiotischen Hermeneutik und Ästhetik*, Munich 1979.

Grondin, J.: «Hermeneutical Truth and its Historical Presuppositions. A possible Bridge between Analysis and Hermeneutics» en: E. Simpson (comp.), *Anti-Foundationalism and Practical Reasonning*, Edmonton 1987, pp. 45-58.

Hülsmann, H.: «Hermeneutik und Sprache» en: V. Warnach (comp.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*. Ein Forschungsgespräch, Salzburgo 1971, pp. 101-111.

Hüde, M. J.: «Philosophical Hermeneutics and the Communicative Experience: the Paradigm of Oral History» en: *«Man and World»* 13 (1980), pp. 81-98.

Joy, M.: «Rhetoric and Hermeneutics» en: *«Philosophy Todaü»* 32/4-4 (1988), pp. 273-285.

Kimmerle, H.: «Metahermeneutik. Applikation. Hermeneutische Sprachbildung» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 61 (1964), pp. 221-235.

Klemm, D. E.: *Hermeneutical Inquiry*. Vol. 1: The Interpretation of Texts, Atlanta 1986.

Lohmann, J.: *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlín 1965.

Malbon, E. S.: «Structuralism, Hermeneutics, and Contextual Meaning» en: *«Journal of the American Academy of Religion»* 51 (1983), pp. 207-230.

Mezger, M.: «Sprachgestalt und Sachverhalt als Frage an die Auslegung» en: *«Zeitschrift für Theologie und Kirche»* 6 (1967), pp. 372-391.

Outlaw, L.: «Language and Consciousnes. Toward a Hermeneutic of Black Culture» en: *«Cultural Hermeneutics»* 1 (1973-74), pp. 403-413.
Palermo, J.: «Pedagogy as a Critical Hermeneutic» en: *«Cultural Hermeneutics»* 3 (1975-76), pp. 137-146.
Parret, H. / M. Sbisà / J. Verschueren (comps.): *Possibilities and Limitations of Pragmatics*, Amsterdam 1982.
Perelman, C.: *Rhétorique et philosophie*, París 1952.
– *Le champ de l'argumentation*, Bruselas 1970.
Perelman, C. / L. Olbrechts-Tyteca: *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, París 1958, $^{2}$1970.
Pilotta, J. (comp.): *Interpersonal Communication*. Essays in Phenomenology and Hermeneutics, Washington 1982, (textos de S. Deetz, M. J. Hüde, J. J. Pilotta, A. Mickunas, D. Ihde, D. H. Cegala, E. A. Behnke, H. J. Silverman, T. L. Widman, T. M. Seebohm, A. Lingis).
Plessner, H.: «Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks» en: H. -G. Gadamer (comp.), *Das Problem der Sprache*. Achter deutscher Kongreß für Philosophie, Munich 1967, pp. 555-566.
Rajchman, J. / C. West (comps.): *Post-analytic Philosophy*, Nueva York 1985.
Riesenhuber, K.: «Hermeneutik und Sprachanalyse. Ansätze zu einem Gespräch» en «Zeitschrift für katholische Theologie»101 (1979), pp. 374-385.
Schmidt K.: «Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zum Thema: Übersetzen und Philosophie» en: *«Die pädagogische Provinz»* 21 (1967), pp. 472-488.
Schökel, L. A.: «Hermeneutics in the Light of Language and Literature» en: *«Catholic Biblical Quarterlü»* 25 (1963), pp. 371-386.
Seebohm, T. M.: «The Significance of the Phenomenology of Written Discourse for Hermeneutics» en: J. Pilotta (comp.), op. cit., pp. 141-160.
Seung, T. K.: *Semiotics and Thematics in Hermeneutics*, Nueva York 1982.
– *Structuralism and Hermeneutics*, Nueva York 1982.
Simon, J.: *Philosophie des Zeichens*, Berlín-Nueva York 1989.
– *Sprachphilosophie*, Friburgo 1981.
– *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlín-Nueva York 1978; trad. cast.: *Verdad y libertad*, Sígueme, Salamanca 1983.
Todorov, T.: *Symbolisme et interprétation*, París 1978.
Tugendhat, E.: *Selbstbewugtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen,* Francfort/M. 1979; trad. cast.: *Autoconciencia y autodeterminación*, F. C. E., Madrid 1993.
– *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Francfort/M. 1976.
Weinberger, C. / O. Weinberger: *Logik, Semantik, Hermeneutik*, Munich 1979.
Zimmerman, J.: *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Francfort/M. 1975.

Zuck, J. E.: «The New Hermeneutic of Language. A Critical Appraisal» en: *«The Journal of Religion»* 52 (1972), pp. 397-416.

f) *Hermenéutica y derecho*

Bobbio, N.: *Il positivismo giuridico*, Turín 1961.

Couzens Hoy, D.: «Interpreting the Law: Hermeneutical and Poststructuralist Perspectives» en: *«Southern California Law Review»* 51 (1985), pp. 135-276.

Esser, J.: «Die Interpretation im Recht» en: *«Studium Generale»* 7 (1954), pp. 372-379.

Garet, R. R.: «Comparative Normative Hermeneutics: Scripure, Literature, Constitution» en:
*«Southern California Law Review»* 58, (1985), pp. 35-134.

Haba, E. P.: «Sur une "méthodologie" de l'interprétation juridique» en: *«Archives de philosophie du droit»* 18 (1973), pp. 371-383.

Hart, H. L. A.: *The Concept of Law*, Oxford 1961.

Kriele, M.: «Besonderheiten juristischer Hermeneutik» en: M. Fuhrmann / H. R. Jauß / W. Pannenberg (comps.), *Poetik und Hermeneutik* IX, pp. 409-412.

Marini, G.: *Savigny e il metodo della scienza giuridica*, Milán 1967.

Mayer-Maly, T.: «Hermeneutik und Evidenz im Recht» en: V. Warnach (comp.): *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*. Ein Forschungsgespräch, Salzburgo 1971, pp. 127-130.

Mootz, F. J.: «The Ontological Basis of Legal Hermeneutics: A Proposed Model of Inquiry Based on the. Work of Gadamer, Habermas and Ricœur» en: *«Boston University Law Review»* 68/3 (1988), pp. 523-620.

Nörr, D.: «Triviales und Aporetisches zur juristischen Hermeneutik» en: M. Fuhrmann / H. R. Jauß / W. Pannenberg (comps.): *Poetik und Hermeneutik* IX, pp. 235-246.

Otte, G.: «Hermeneutik und Wissenschaftstheorie aus der Sicht des Rechtswissenschaftlers» en: U. Gerber (comp.): *Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit?*, pp. 155-156.

Perry, M. J.: «The Authority of Text, Tradition, and Reason: A Theory of "Constitutional Interpretation"» en: *«Southem California Law Review»* 58 (1985), pp. 551-602.

Savigny, F. K.: *Geschichte des Rechts im Mittelalter*, 6 vols., Heidelberg 1815-1831; 7 vols., Heidelberg ²1834-1851.

– *System des heutigen römischen Rechts*, 8 vols.: Berlín 1840-1849

– *Vermischte Schriften*, 5 vols., Leipzig 1850.

Schroth, U.: «Hermeneutik und Gesellschaftstheorie aus der Sicht der Rechtswissenschaft» en: U. Gerber (comp.), *Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit?*, pp. 170-171.

Simon, L.: «The Authority of the Constitution and Its Meaning: A Preface to a Theory of Constitutional Interpretation» en: *«Southern California Law Review»* 58/1 (1985), pp. 603-646.
Solari, Á. G.: *Storicismo e diritto privato*, Turín 1940.
Thibaut, A. F. J.: *System des Pandektenrechts*, 2 vols., Jena 1803.
– Theorie der logischen Auslegung des römischen Rechts, Altona [2]1806. (reimpreso: Düsseldorf 1966, con una introducción de L. Geldsetzer).
– *Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*, Heidelberg 1814.
– *Versuche über einzelne Teile der Theorie des Rechts*, Jena [2]1817.
Viehweg, T: *Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissengchaftlichen Grundlagenforschung*, Munich [3]1953.
Wiacker, F.: «Friedrich Karl von Savigny» en: *«Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte»* (Romanistische Abteilung) (1955), pp. 1-38.

g) *Hermenéutica e historia*

Baumgartner, H. M.: *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Francfort/M. 1972.
Baumgartner, H. M. / J. Rüsen (comps.): *Seminar Geschichte und Theorie. Umrisse einer Historik*, Francfort/M. 1976.
Cioffi, F.: «Historicity and the hermeneutic Circle» en: *«New Literary History»* 10 (1978-79), pp. 49-70.
Daly, G.: «History, Truth, and Method» en: *«Irish Theological Quarterly»* 47 (1980), pp. 43-55.
Dray, W.: «Explaining What Is History» en: P. Gardiner (comp.), *Theories of History*, Glencoe 1959.
– *Laws and Explanation in History*, Oxford 1957.
– *Perspectives on History*, Londres 1980.
– (comp.): *Philosophical Analysis & History*, Nueva York 1966.
Faber, K. G.: *Theorie der Geschichtswissenschaft*, Munich 1971.
Gründer, K.: «Verständiges Leben in der Geschichte. Grundaspekte der Hermeneutik der Gegenwart» en: N. W. Bolz / W. Hübener (comp.), *Spiegel und Gleichnis*. Festschrift für Jacob Taubes, 1983, pp. 239-251.
Koselleck, R.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort/M. 1979.
Lotze, J.: «Geschichtlichkeit und Tradition» en: *«Ermeneutica e Tradizione»* (Archivio di filosofia), Padua 1963, pp. 289-300.
Lübbe, H.: *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, Basilea 1977.
Mandelbaum, M.: *The Problem of Historical Knowledge: An Answer to Relativism*, Nueva York 1967.
Marrou, H. -I.: *De la connaissance historique*, París 1959.

Minogue, K. R.: «Method in Intellectual History: Quentin Skinner's Foundations» en: *«Philosophy»* 56 (198 l), pp. 533-552.
Mommsen, W. J. (comp.): *Theorie der Geschichtswissenschaft*, Colonia 1972.
Rüsen, J.: *Für eine erneuerte Historik. Studie zur Theorie der Geschichtswissenschaft*, Stuttgart-Bad Canstatt 1976.
– (comp.): *Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichutheorie*, Gotinga 1975.
Savile, A.: «Historicity and the Hermeneutic Circle» en: *«New Literary History»* 10 (1978), pp. 49-70.
Schnädelbach, H.: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Friburgo-Munich 1974.
– *Vernunft und Geschichte.* Vorträge und Abhandlungen, Francfort/M. 1987.
Simmel, G.: *Vom Wesen des historischen Verstehens*, Berlín, 1918.
Skinner, O.: «Hermeneutics and the Role of History» en: *New Literary History»7* (1975), pp. 209 -232.
– «Meaning and Understanding in the History of Ideas» en: *«History and Theorü»* 8 (1969), pp. 1-53.
Theunis, F.: «Hermeneutik, Verstehen und Tradition» en: *«Ermeneutica e Tradizione»* (Archivio di filosofia), Padua 1963, pp. 263-288.
Veyne, P.: *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, París 1971.
White, H.: «Interpretation in History» en: *«New Literary History»* 4 (1973), pp. 281-314.

*Agradezco sinceramente a Denis Dumas por su cuidadosa ayuda en la confección de esta bibliografía*

**Jean Grondin** (1955) estudió en las universidades de Montreal, Heidelberg y Tubinga. Entre 1982 y 1990 enseñó en las universidades Laval (Québec) y de Ottawa. Desde 1991 es profesor titular de Filosofía en la universidad de Montreal. Becario del Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada y de la Fundación Alexander von Humboldt y autor de diversos libros sobre la hermenéutica de Gadamer, la filosofía de Heidegger y Kant, y de una biografía del propio Gadamer, de próxima aparición en Herder.

La hermenéutica tiene una larga historia de la que todavía hoy se puede aprender mucho. Al comienzo se sitúa el tratado aristotélico de este mismo nombre, que se ocupa, en el fondo, de la lógica de la oración. La manera en que la Edad Moderna usa el término «hermenéutica» se refiere por lo general a disciplinas especiales. Así, encontramos una hermenéutica jurídica y una teológica y, a fin de cuentas, la antigua palabra «hermenéutica» tiene la connotación del sentido universal de traducción. Pero una auténtica universalidad sólo pudo asociarse con este concepto cuando la era metafísica se acercó a su fin y su pretensión de monopolio frente a las ciencias modernas quedó restringido.

Fue sobre todo Wilhelm Dilthey quien dio un paso importante en esta dirección con su psicología descriptiva. Pero sólo cuando Dilthey y su escuela llegaron a tener una mayor influencia sobre el movimiento, el entender ya no quedó meramente situado al lado del comprender y del aclarar y (hoy) constituye la estructura fundamental de la existencia humana, por lo que viene a situarse en el centro de la filosofía.

El entender no es un método, sino una forma de convivencia entre aquellos que se entienden. Así se abre una dimensión que constituye la práctica de la vida misma. La hermenéutica no pretende la objetivación, sino el escucharse mutuamente, y también, por ejemplo, el escuchar a alguien que sabe narrar. Es ahí donde comienza lo imponderable al que nos referimos cuando los seres humanos se entienden. El mérito especial de Grondin consiste en haber elaborado este diálogo «interior» como el fundamento propiamente dicho de la hermenéutica, para el que yo mismo, en Verdad y método, pude apoyarme sobre todo en Agustín, pero que tiene un papel importante también en otros contextos, por ejemplo, en la concepción teológica de proceso.

*Del Prólogo de Hans-Georg Gadamer*




**Herder**

www.herder-sa.com
e-mail: editorialherder@herder-sa.com

Jean Grondin • Introducción a la hermenéutica filosófica

Herder